colección
cuadernos mínimos

CULTURA:

centralidad, artilugios, etnografía

Stuart Hall - Eduardo Restrepo - Carlos del Cairo

ASOCIACIÓN
COLOMBIANA DE
ANTROPOLOGÍA

Cultura:
Centralidad, artilugios, etnografía

Stuart Hall
Eduardo Restrepo
Carlos del Cairo

ASOCIACIÓN
COLOMBIANA DE
ANTROPOLOGÍA

© Asociación Colombiana de Antropología

Colección **Cuadernos mínimos**, 2019

© *Cultura: Centralidad, artilugios, etnografía*
| Stuart Hall
Eduardo Restrepo
Carlos del Cairo

1era edición, 2019

Edición de:
Asociación Colombiana de Antropología

Diseño y concepto gráfico:
José Gregorio Vásquez

Fotografía de portada:
Axel Rojas. Escultura en Lisboa

Hecho el Depósito de Ley:
ISBN: 978-958-52045-0-8

Impreso en:
SAMAVA EDICIONES EU, Popayán-Colombia
Febrero de 2019

Contenido

Introducción 11

La centralidad de la cultura:
notas sobre las revoluciones culturales
de nuestro tiempo 15
Stuart Hall

Artilugios de la cultura: 67
apuntes para una teoría postcultural
Eduardo Restrepo

Selvas y gentes (in)cultas:
políticas de la cultura y poblaciones amazónicas
en los diseños de intervención estatal 107
Carlos del Cairo

Cambiar los términos de un argumento es sumamente difícil, ya que la definición dominante de un problema adquiere, a través de la repetición, y a través del peso y la credibilidad de quienes la proponen o subscriben, la garantía del 'sentido común' [...] Entonces parte de la lucha es por la manera en que se formula el problema: los términos del debate y la 'lógica' que conlleva.

Stuart Hall

Introducción

> [...] no hay ninguna seguridad en la terminología. Las palabras siempre pueden ser transcodificadas en tu contra, la identidad puede volverse en contra tuya, la raza puede volverse en contra tuya, la diferencia puede volverse en contra tuya, la diáspora puede volverse en contra tuya, porque esa es la naturaleza de lo discursivo.
>
> Stuart Hall (1998: 299)

En las últimas décadas, la cultura ha tomado una gran fuerza no solo en el terreno de ciertos discursos expertos sino en diferentes escenarios de la vida social y política. De un lado, la palabra cultura ha circulado profusamente como categoría de análisis o referente conceptual, reemplazando nociones como clase social y desigualdad que hasta hace unas décadas era predominantes (Reygadas 2007). Por otro lado, cada vez más personas recurren al término de cultura para dar cuenta del comportamiento de los otros, tanto como para hacer sentido de sí mismos. Aunque con una historia particular, la palabra de cultura ha escapado en las últimas décadas al discurso de los expertos para instalarse en el sentido común de amplios sectores poblacionales.

Pareciera que cada vez nos es más difícil pensar nuestro mundo sin apelar a la cultura. Experimentamos lo que podría denominarse una culturalización de nuestro presente histórico. Culturalización refiere a los procesos analíticos y sociales

de marcación-constitución de diferencia/s (no necesariamente jerarquizadas, aunque a menudo lo son) entre sujetos individuales o colectivos (no solo constituidos como poblaciones sino también como subjetividades) que se suponen son resultantes de operaciones culturales aprendidas (aunque no necesariamente ancestrales ni otrerificadas). Aunque la marcación de la culturalización se pude referir a cuerpos y a una naturalización de la diferencia y del nosotros, lo hace en tanto supone intervenciones-sedimentaciones que en algún punto *se endosan a la cultura o lo cultural*. La culturalización debe entenderse como una densa trama analítica y sociológica. Así, entonces, en la constitución de las experiencias de nuestro presente, la cultura tiene un lugar destacado (Briones 2005).

Este libro contiene tres capítulos que abordan algunas de las características y respuestas que se pueden ofrecer a la creciente importancia de la cultura en la definición de nuestro presente. El texto de Stuart Hall, una de las más importantes figuras fundadoras del campo de los estudios culturales, examina cómo la cultura ha devenido central en las transformaciones experimentadas por las sociedades e individuos en el marco del capitalismo tardío. Esto es lo que Hall denomina una dimensión sustantiva en el abordaje de la centralidad de la cultura. Igualmente, en su capítulo, Hall examina las transformaciones suscitadas con el posicionamiento teórico de la cultura, esto es, con la relevancia analítica lograda por el giro cultural. Esta sería la dimensión epistemológica de la centralidad de la cultura. Hall concluye su texto describiendo algunas de las articulaciones entre la cultura y el poder en lo que llama el gobierno de y a través de la cultura.

En el segundo capítulo de este libro, Eduardo Restrepo parte de la presentación de un panorama de las conceptualiza-

ciones de la cultura en la antropología y en los estudios culturales para señalar algunas de las críticas dadas a los conceptos de cultura. Como respuestas a estas críticas, Restrepo indica que se han dado tres tipos de posiciones: la que las desconoce apuntalada en argumentos políticos, la que propone nuevas conceptualizaciones de la cultura que trascienda las críticas realizadas, y la que considera que debe abandonarse la palabra-conceptos de cultura. Finalmente, Restrepo expone las características de lo que denomina una teoría postcultural que buscaría interrumpir las certezas teóricas derivadas de la cultura como principio de inteligibilidad al tiempo que estudiaría histórica y etnográficamente las concepciones, prácticas y efectos que se han producido en nombre de la cultura.

Por su parte, en el tercer capítulo que compone este libro, Carlos del Cairo ofrece una cuidadosa etnografía de las intervenciones estatales en las poblaciones de la Amazonía colombiana, donde los imperativos ambientales y de la diferencia cultural interpelan de manera contradictoria la vida de colonos e indígenas. Del Cairo evidencia cómo el discurso experto de antropólogos sobre la cultura ha propiciado unas políticas estatalizadas que han significado el posicionamiento o socavamiento de poblaciones concretas, en unos términos muy específicos que suponen no pocos riesgos. De ahí que del Cairo introduzca una sospecha sobre "[…] el carácter arbitrario, superficial y facilista de resolver problemas estructurales de la sociedad colombiana vinculados con el acceso a la tierra de los sectores más desfavorecidos, por medio del carácter esencializante con el que suele usarse la cultura en esas retóricas ambientalistas públicas".

El texto de Hall, publicado aquí por vez primera en castellano, apareció hacia finales de los años noventa del siglo pasado en un libro colectivo de la Open University. Los capítulos de

Restrepo y del Cairo han sido escritos para la presente publicación. Con este libro, la Asociación Colombiana de Antropología (ACANT) inaugura su colección *Cuadernos mínimos*.

Esta colección busca aproximar a un público amplio y variado a los fundamentos y reflexiones básicas de la disciplina antropológica en su intersección con diferentes campos de estudio e intervención. Cuadernos mínimos presenta una trilogía de ensayos cortos. La idea de mínimos llama la atención sobre las discusiones mínimas o fundamentales a considerar para hacerse una idea del campo y sus debates. Así podemos aproximarnos a uno de estos desde entradas tan diversas como las contribuciones epistemológicas y metodológicas, las perspectivas críticas o más clásicas, balances de sus trayectorias, o particularidades de sus usos académicos y políticos, entre otras formas de abordaje.

Referencias citadas

Briones, Claudia. 2005. *(Meta) cultura del Estado-nación y estado de la (meta) cultura*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Hall, Stuart. 1998. "Subjects in history: making diasporic identities". En: William Lubiano (ed.), *House that race built*, pp. 289-299. Nueva York: Vintage.

Reygadas, Luis. 2007. "La desigualdad después del (multi)culturalismo". En: Ángela Giglia *et al.* (eds.), *¿A dónde va la antropología?* pp. 341-364. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

La centralidad de la cultura: notas sobre las revoluciones culturales de nuestro tiempo*

Stuart Hall

Introducción

Este capítulo se inicia examinando nuevamente la centralidad de la cultura: la enorme expansión de todo lo que está asociado a ella, en la segunda mitad del siglo XX, y su papel constitutivo hoy en todos los aspectos de la vida social. Luego, consideramos los aspectos teóricos y conceptuales: el amplio poder analítico y explicativo que el concepto de cultura adquirió en la teorización social. Finalmente, retornamos al momento del circuito cultural –la regulación– que es el principal foco de esta obra y examinamos la cultura en el contexto de las tendencias y direcciones contradictorias del cambio social en relación al nuevo milenio.

¿Por qué la cultura se encuentra en el centro de tantas discusiones y debates, en el momento presente? En cierto sentido, la cultura siempre fue importante. Las ciencias humanas y sociales hace mucho que lo reconocen. En las humanidades, el estudio de los lenguajes, la literatura, las artes, las ideas filosóficas, los sistemas de creencia morales y religiosos, constitu-

* Este trabajo constituye el quinto capítulo del volumen *Media and Cultural Regulation* (Thompson, Kenneth (ed.). London, Thousand Oaks, New Delhi: The Open University; Sage Publications, 1997), de la colección *Culture, Media and Identities,* editada por la Open University. La traducción estuvo a cargo de Jorge Cáceres Riquelme y de Hugo Herrera Pardo.

yeron el contenido fundamental, aunque la idea de que todo eso compusiese un conjunto diferenciado de significados –una cultura– no fue una idea tan común como podríamos suponer. En las ciencias sociales, en particular en la sociología, lo que se considera diferenciador de la "acción social" –como un comportamiento que es distinto de aquel que es parte de la programación genética, biológica o instintiva– es que ella requiere y es relevante para el significado. Los seres humanos son seres interpretativos, instituyentes de sentido. La acción social es significativa tanto para aquellos que la practican como para los que la observan: no en sí misma sino en razón de los muchos y variados sistemas de significado que los seres humanos utilizan para definir lo que significan las cosas y para decodificar, organizar y regular su conducta unos en relación a los otros. Estos sistemas o códigos de significado dan sentido a nuestras acciones. Ellos nos permiten interpretar significativamente las acciones ajenas. Tomados en su conjunto, ellos constituyen nuestras "culturas". Contribuyen a asegurar que toda acción social "cultural", que todas las prácticas sociales expresan o comunican un significado y, en este sentido, son prácticas de significación.

De esto no sigue, por tanto, que las ciencias humanas y sociales hayan siempre dado a la "cultura" una centralidad sustantiva o el peso epistemológico que ella merece. Es importante que esta diferenciación entre los aspectos sustantivos y epistemológicos de la cultura (introducido por Du Gay *et al.* 1997) sea recordada por el resto de este capítulo. Por *sustantivo* entendemos el lugar de la cultura en la estructura empírica real y en la organización de las actividades, instituciones, y relaciones culturales en la sociedad, en cualquier momento particular. Por *epistemológico* nos referimos a la posición de la cultura en relación a las cuestiones de conocimiento y conceptualización, en cómo la "cultura" es usada para transformar nuestra com-

prensión, explicación y modelos teóricos del mundo. A continuación, iniciamos con los aspectos sustantivos.

La centralidad de la cultura

Dimensión global

En el siglo XX, viene ocurriendo una "revolución cultural" en el sentido sustantivo, empírico y material de la palabra. Sin sombra de duda, el dominio constituido por las actividades, instituciones y prácticas culturales se expandió más allá de lo conocido. Al mismo tiempo, la cultura ha asumido una función de importancia sin igual con respecto a la estructura y a la organización de la sociedad moderna tardía, a los procesos de desarrollo del medio ambiente global y a la disposición de sus recursos económicos y materiales. Los medios de producción, circulación y cambio cultural, en particular, se han expandido, a través de las tecnologías y de la revolución informática. Una proporción aún mayor de recursos humanos, materiales y tecnológicos en el mundo entero pertenece a estos sectores. Al mismo tiempo, indirectamente, las industrias culturales se han tornado elementos mediadores en muchos otros procesos. La vieja distinción que el marxismo clásico hacía entre la "base" económica y la "superestructura" ideológica es difícil sustentarla en las actuales circunstancias en que los medios masivos de comunicación son, al mismo tiempo, una parte crítica en la infra-estructura material de las sociedades modernas, y, también, uno de los principales medios de circulación de las ideas e imágenes vigentes en estas sociedades.

Hoy, los medios masivos de comunicación sustentan los circuitos globales de mercado económico de los cuales depen-

de todo el movimiento mundial de información, conocimiento, capital, inversión, producción de bienes, comercio de materia prima y marketing de productos e ideas. Conforme observó Harvey, "la formación de un mercado global de acciones, de mercados futuros de bienes, de negocios con participación de monedas y tazas de interés, conjuntamente con la acelerada movilidad geográfica de fondos significó, por primera vez, la formación de un mercado mundial único de valores de crédito" (1989: 161). Eso tornó realidad lo que Marx apenas imaginara: el surgimiento de un verdadero mercado "global". Los recursos que antes iban destinados a la industria pesada de la era industrial del siglo XIX –carbón, hierro y acero– ahora, en el umbral del tercer milenio, están siendo invertidos en los sistemas neuronales del futuro: las tecnologías de comunicación digital y los *softwares* de la Edad Cibernética.

En términos de los modelos absolutos de juicio y preferencia estéticos, los productos culturales de esta revolución no pueden ser comparados en términos de valor a las conquistas de otros momentos históricos: las civilizaciones egipcias y de la antigua China, por ejemplo, o el arte del Renacimiento italiano. Sin embargo, en comparación con la estrecha visión social de las elites, cuyas vidas fueron positivamente transformadas por esos ejemplos históricos, la importancia de las revoluciones culturales de final de este siglo XX reside en su escala y alcance globales, en su amplitud de impacto, en su carácter democrático y popular. La síntesis de tiempo y de espacio que estas nuevas tecnologías posibilitaron –la comprensión tiempo-espacio, como la denomina Harvey (1989)–, introdujo cambios en la conciencia popular, debido a que vivimos en mundos cada vez más múltiples y –lo que es más desconcertante– "virtuales".

Los medios masivos de comunicación acortan la velocidad con que las imágenes viajan, las distancias para reunir bienes, la taza de realización de lucros (reduciendo el "tiempo de *turnover* del capital"), y asimismo los intervalos entre los tiempos de apertura de las diferentes bolsas de valores alrededor del mundo –espacios de minutos en que millones de dólares pueden ser ganados o perdidos–. Estos son los nuevos "sistemas nerviosos" que se enredan en una sociedad web con historias distintas, diferentes modos de vida, en estadios diversos de desarrollo y situadas en diferentes usos horarios. Es especialmente aquí que las revoluciones de la cultura a nivel global causan impacto sobre los modos de vivir, sobre el sentido que las personas dan a la vida, sobre sus aspiraciones para el futuro: sobre la "cultura" en un sentido más local.

Estas transformaciones culturales globales están creando un rápido cambio social, pero también, casi en la misma medida, serios dislocamientos culturales. Como observa Paul du Gay:

> […] los nuevos medios masivos de comunicación electrónicos no solamente posibilitan la expansión de las relaciones sociales por el tiempo y espacio, sino también profundizan la interconexión global, anulando la distancia entre las personas y los lugares, lanzándolas en un contacto intenso e inmediato entre sí, en un "presente" perpetuo, donde lo que ocurre en un lugar puede estar ocurriendo en cualquier parte […] Esto no significa que las personas no tengan más una vida local –que no se encuentren situadas contextualmente en el tiempo y en el espacio. Significa solo que la vida local es inherentemente dislocada –que lo local no tiene solo una identidad "objetiva" fuera de su relación con lo global (1994: s.p).

Un efecto de esta comprensión espacio-tiempo es la tendencia a la homogeneización cultural, la tendencia[1] de que el mundo se torne un lugar único, tanto desde el punto de vista espacial y temporal como cultural: el síndrome que un teórico denominó como *McDonaldización* del globo. Es, de hecho, difícil negar que el crecimiento de las gigantes transnacionales de las comunicaciones, tales como CNN, Time Warner y News International, tiende a favorecer la transmisión para el mundo de un conjunto de productos culturales estandarizados, utilizando tecnologías occidentales estandarizados, silenciando las particularidades y diferencias locales y produciendo, en su lugar, una 'cultura mundial' homogeneizada, occidentalizada.

Sin embargo, todos sabemos que las consecuencias de esta revolución cultural global no son ni tan uniformes ni tan fáciles de ser previstas de la forma como sugieren los 'homogeneizadores' más obstinados. Es también una característica de que estos procesos sean mundialmente distribuidos de una forma muy regular –sujetos a los que Doreen Massey (1995) denominó de una decisiva "geometría de poder"– y que sus consecuencias sean profundamente contradictorias. Hay, ciertamente, muchas consecuencias negativas –hasta ahora sin solución– en términos de las exportaciones culturales del occidente tecnológicamente superdesarrollado, debilitando y socavando las capacidades de naciones más antiguas y de sociedades emergentes en la definición de sus propios modos de vida y del ritmo y dirección de su desarrollo.[2] Hay también diversas tendencias contrapuestas impidiendo que el mundo se torne un espacio culturalmente uniforme y homogéneo (cfr. Hall 1992a, Robins 1997, Miller 1997). La cultura global necesita de

---

1 Ampliamente debatida por du Gay (1997), Mackay (1997) y Thompson (1997).

2 Ver la discusión sobre "imperialismo cultural" de Tomlinson (1997a).

la "diferencia" para prosperar, aunque solo sea para convertirla en otro producto cultural para el mercado mundial (como, por ejemplo, la cocina étnica). Es, por tanto, más probable que produzca "simultáneamente" *nuevas* identificaciones (Hall 1992a) "globales" y *nuevas* identificaciones locales que una cultura global uniforme y homogénea.

El resultado del *mix* cultural, o sincretismo, atravesando viejas fronteras, puede no ser la obliteración de lo viejo por lo nuevo, sino la creación de algunas alternativas híbridas, sintetizando elementos de ambas, pero no reductibles a ninguna de ellas, como ocurre cada vez más en las sociedades multiculturales, culturalmente diversificadas, creadas por las grandes migraciones provocadas por las guerras, miseria y de las dificultades económicas de final de siglo XX (cfr. Gilroy 1997, Parekh 1997). Un buen ejemplo sería el catálogo de *Translocations*, una exposición hecha en 1997 en la *Photographers Gallery* en Londres. En ella fue mostrado un nuevo trabajo visual, en parte producido digitalmente por artistas postcoloniales y por otros que vivían y trabajaban en el Reino Unido, considerado ejemplar en este sentido, pues capturaba algunas de las complejidades de estos procesos:

> *Translocations* es una colección de imágenes, ideas y reflexiones que buscan explorar nociones contemporáneas de lugar, posición y movimiento. La idea de "lugar" que *Translocations* busca explorar es el concepto de lugar como una serie de procesos, marcados por la fluidez, por el flujo y el movimiento, que tienen impacto sobre los modos como nos posicionamos en el mundo […] *Permanent Revolution II*, un trabajo de interacción multimedial, es el primer trabajo conjunto entre Keith Piper y Derek Richards. Al trazar el continuo flujo y reflujo de migrantes en lo que ha sido denominado "El Atlántico Negro", Piper y Richards exploran el papel que tiene la convergencia de los migrantes y

> la miscigenación de ahí resultante en el desarrollo de nuevas formas culturales. [Ella] presenta una alternativa a las representaciones esencialistas de la pureza y homogeneidad cultural […] Las instalaciones de las fotos de Roshini Kempadoo examinan el impacto de la comprensión tiempo-espacio sobre aquellos que están sometidos y no en el control de esos flujos y movimientos desiguales […] (Photographers Gallery 1997: 4).

El propio ritmo y la regularidad del cambio cultural producen con frecuencia sus propias resistencias, que pueden, ciertamente, ser positivas, pero, muchas veces, son relaciones defensivas negativas, contrarias a la cultura global y representan fuertes tendencias al "cierre" (cfr. Woodward 1997). Por ejemplo, el crecimiento del fundamentalismo cristiano en los Estados Unidos, del fundamentalismo islámico en regiones del Medio Oriente, del fundamentalismo hindú en India, el resurgimiento de los nacionalismos étnicos en Europa Central y Oriental, la actitud anti-inmigrante y la postura euro-escéptica de muchas sociedades del occidente europeo, y el nacionalismo cultural en la forma de reafirmaciones de la herencia y de la tradición (cfr. Thompson 1997b), aunque tan *diferentes* entre sí, pueden ser considerados como reacciones culturales conservadoras, haciendo parte del retroceso causado por la discriminación de la diversidad efectuada por las fuerzas de la globalización cultural.

Todos estos factores, entonces, califican y complejizan cualquier respuesta simplista, puramente celebratoria en relación a la globalización como forma dominante de cambio cultural en un futuro previsible (ver, por ejemplo, las críticas de Hirst y Thompson 1996 y de Goldblatt *et al.* 1997). Estos factores no pueden, sin embargo, negar por completo la escala de transformaciones en las relaciones globales constituidas por la revolución cultural y de la información. Querámoslo o no, apro-

bémoslo o no, las nuevas fuerzas y relaciones puestas en movimiento por este proceso están tornando menos nítidos muchos de los modelos y de las tradiciones del pasado. Para bien o para mal, la cultura es ahora uno de los elementos más dinámicos –y más imprevisibles– del cambio histórico en el nuevo milenio. No nos debe sorprender, entonces, que las luchas por el poder sean, cada vez más, simbólicas y discursivas, al revés de tomar, simplemente, una forma física y compulsiva, y que las propias políticas asuman de modo progresivo las características de una "política cultural" (ver, por ejemplo, Jordan y Weedon 1995).

Transformaciones de la vida local y cotidiana

No debemos permitir que seamos hipnotizados por la cuestión de las cantidades. La revolución cultural que aquí estamos intentando delinear en sus formas sustantivas es igualmente penetrante en el nivel del microcosmos. La vida cotidiana de las personas comunes fue revolucionada –nuevamente, no de forma regular u homogénea–. Richard Rogers, arquitecto responsable por algunos de los edificios más destacados y modernos de Inglaterra (inclusive el Lloyds en el Gran Londres), nos recuerda eso:

> Desde la Revolución Industrial, el trabajo ha predominado en nuestras vidas. El primer empleo acontece a los 15 o 16 años, en una jornada de 60 horas semanales, teniendo un domingo libre para ir a la iglesia. La jubilación ocurría cuando ya se estaba agotado, con una expectativa de vida limitada. La estructura de vida estaba ampliamente predeterminada: un poco de religión y mucho trabajo. El entretenimiento consistía en breves momentos de descanso antes del día siguiente […] Hoy, la media de trabajo de una persona es de 37 horas semanales […] La mayoría de nosotros puede esperar ser un subempleado o desemplea-

> do visto que el número de empleos en la industria fue reducido a la mitad desde la guerra, y en cuanto a aquellos que tienen la suerte de estar empleados, menos del 50 % consiguen puestos de tiempo integral […] Otras ocupaciones tradicionales han disminuido en términos de su importancia cronológica –en particular la crianza de los hijos–. Hubo un tiempo en que el cuidado de familias numerosas ocupó al país, especialmente a las madres, por un largo periodo de su vida adulta. Hoy en día, las familias se redujeron en tamaño y las parejas se sostienen solas por otros 30 , 40 o 50 años después de que sus hijos han dejado el hogar (The Guardian, 25 de enero de 1997: 5).

Se perciben claramente en este pasaje los cambios en el modo de vida de las personas comunes, transformaciones ocurridas en las culturas de la vida cotidiana: el declive del trabajo en la industria y el crecimiento de los servicios y de otros tipos de ocupación, con sus diversos estilos de vida, motivaciones, ciclos vitales, riesgos y recompensas; el aumento de los periodos de inactividad y el relativo vacío del llamado "entretenimiento"; el declive de las perspectivas de "carrera" y de los empleos vitalicios dando lugar a lo que ha sido denominado como "flexibilidad en el empleo", pero que, frecuentemente, constituye una cuestión de desempleo no planificado; los cambios en el tamaño de las familias, en los modelos de diferencias de generación, de responsabilidad y autoridad de los padres, el declive del matrimonio en una época y de incremento del divorcio, el aumento de familias monoparentales y la diversificación de los arreglos familiares; el envejecimiento de la población, con sus dilemas acerca de una tercera edad más larga sin la ayuda del cónyuge, sustentada por generosos programas nacionales de seguros, sistemas públicos de salud y otros sistemas de beneficios estatales; la reducción de las tradicionales idas a la iglesia y de la autoridad de los patrones morales y sociales tradicionales y de las sanciones sobre las conductas de los jóvenes; los conflictos de

generaciones en consecuencia de la divergencia entre jóvenes y adultos, entre el declive de la ética puritana, de un lado y el crecimiento de una ética consumista hedonista, de otro. Tales cambios son relacionados, de alguna forma, a situaciones sociales, de clase y geográficas, pero no exclusivamente de clase. El ejecutivo de clase media, de mediana edad, que perdió la "perspectiva de carrera" es cada vez más un fenómeno de nuestros tiempos, inclusive si está alcanzando los niveles más altos de remuneración. Algunas mujeres pueden tener mayor capacidad de sobrevivencia –pero generalmente a niveles más bajos de remuneración, formación, trabajo seguro y perspectivas– que la mayoría de los hombres. Los negros todavía tienen el doble de taza de desempleo que los blancos. La mayoría está comenzando a sentirse víctima y no gestora del "cambio cultural".

Estos son solo algunos de los dislocamientos *de las* culturas cotidianas. No obstante, hay también cambios y transformaciones en la vida local y en lo cotidiano que fueron precipitadas *por la* cultura. El ritmo de cambio es bastante diferente en las diversas localidades geográficas. Aunque son raros los lugares que están fuera del alcance de estas fuerzas culturales que desorganizan y causan dislocamientos. Pensemos en la variedad de significados y mensajes sociales que permean nuestros universos mentales; se torna bastante accesible obtener información acerca de –nuestras imágenes de– otros pueblos, otros mundos, otros modos de vida, diferentes de los nuestros; la transformación del universo visual del medio urbano –tanto de la ciudad postcolonial (Kingston, Bombay, Kuala Lumpur) como de las metrópolis de occidente– a través de la imagen vehiculada por los medios masivos de comunicación; el bombardeo de los aspectos más rutinarios de nuestro cotidiano por medio de mensajes, órdenes, invitaciones y tentaciones; la extensión de las capacidades humanas, especialmente en las regiones desarro-

lladas o más "ricas" del mundo, y las cosas prácticas –comprar, mirar, gastar, ahorrar, elegir, socializar– realizadas a la distancia, "virtualmente", a través de las nuevas tecnologías culturales del estilo de vida *soft*. La expresión "centralidad de la cultura" indica aquí una forma de cómo la cultura penetra en cada uno de los rincones de la vida social contemporánea, haciendo proliferar ambientes secundarios, *mediando* todo.

La cultura está presente en las voces e imágenes incorpóreas que nos interpelan en las pantallas, en los puestos de gasolina. Ella es un elemento clave en el modo de cómo el medio ambiente doméstico es remolcado, mediante el consumo, a las tendencias y modas mundiales. Es traída hacia el interior de nuestros hogares por los deportes y revistas deportivas, que frecuentemente venden una imagen de asociación íntima al "lugar" y a lo local a través de la cultura del fútbol contemporáneo. Ellas muestran una curiosa nostalgia en relación a una "comunidad imaginada", en verdad, una nostalgia de las culturas vividas de importantes "localidades" que fueron profundamente transformadas, sino totalmente destruidas por el cambio económico y por el declive industrial.

Es casi imposible para el ciudadano común tener una imagen precisa del pasado histórico sin tenerlo tematizado, en el interior de una "cultura heredada", que incluye panoramas y costumbres de época (cfr. Thompson 1997). Nuestra participación en la llamada "comunidad" de Internet, sostenida por la promesa de que nos posibilite en breve asumirnos ciber-identidades y sustituyendo la necesidad de algo tan complicado y físicamente constreñido como es la interacción real. Al mismo tiempo, la cultura profundiza la mecánica de la propia formación de la identidad. "¡Cambie su vida!", aconseja *Time Out* en su edición de enero de 1997: "Cambie su imagen…cambie de

empleo…cambie su vida amorosa…su cara…cambie de amigos…de religión…cambie sus calcetines". Esta desenfrenada imagen interior es acompañada externamente por la proliferación de instrumentos de vigilancia (de las cámaras y monitores, las investigaciones sobre el consumo y las tarjetas de crédito), capaces de mantener bajo control los movimientos y las preferencias de toda una población (sin que esta tome conocimiento). En medio de todo el debate sobre "desregulación" (ver más adelante), ha ocurrido un proceso de sofisticación e intensificación de los medios de regulación y vigilancia: lo que algunos han denominado "el gobierno por la cultura". En estos diferentes ejemplos reconocemos que la "cultura" no es una opción *soft*. No puede solo ser estudiada como una variable sin importancia, secundaria o dependiente en relación a lo que hace al mundo moverse; tiene que ser vista como algo fundamental, constitutivo, determinando tanto a la forma como al carácter de este movimiento, así como su vida interior.

La última frontera: identidad y subjetividad

El impacto de las revoluciones culturales sobre las sociedades globales y la vida cotidiana local, a finales del siglo XX, puede parecer significativo y tan significativo y extenso como para justificar la afirmación de que la expansión sustancial de la "cultura" que experimentamos, no tenga precedentes. Sin embargo la mención de su impacto en la "vida interior" nos recuerda la otra frontera que necesita ser mencionada. Esto se relaciona a la centralidad de la cultura en la constitución de la subjetividad, de la propia identidad, y de la persona como un actor social. Incluso recientemente, esto era visto como una separación convencional entre las disciplinas de la sociología y de la psicología, aunque siempre se hubiese admitido que todo

modelo sociológico cargaba dentro de sí ciertas presuposiciones psicológicas acerca de la naturaleza del sujeto individual y de la propia formación del "yo" –y viceversa–. Sin embargo, de una forma significativa, esta línea divisoria se ha debilitado y ha sido sacudida por las cuestiones de la "cultura". Hasta los más escépticos se han visto obligados a reconocer que los significados son *subjetivamente* válidos y, al mismo tiempo, están objetivamente presentes en el mundo contemporáneo –en nuestras acciones, instituciones, rituales y prácticas–. El énfasis en el lenguaje y en el significado ha tenido un efecto de tornar indistinta, sino de disolver, la frontera entre las dos esferas, de lo social y de lo psíquico.

Tal vez la forma más fácil de ver lo que aquí examinamos sea a través de un ejemplo. Supongamos que tuviésemos que explicar, a través de tres imágenes a un joven e inteligente, recién llegado de Marte, lo que significa "ser inglés". ¿Qué imágenes escogeríamos? Podríamos, por ejemplo, escoger dos escenarios en extremos opuestos. El primero podría incluir el cambio de guardias del palacio de Buckingham o Lake Disctrict y las casas del Parlamento. El segundo escenario, los Docklands de Londres, una fábrica de algodón en Shipley y el estadio de Wembley. No hay necesidad de explicar en detalle las razones para escoger estos lugares. El primero significa (carga el sentido de) tradición, la sociedad bien ordenada y estable; el paisaje evocativo asociado a la adoración inglesa por la naturaleza y a los poetas ingleses más famosos (los románticos); la orgullosa herencia de gobierno parlamentario, la marca de la quinta-esencia de lo que ha sido Inglaterra y que se ha mantenido a través de los tiempos (el Big Ben); etc. El segundo escenario más moderno, popular, contemporáneo, instigante, emprendedor: la Gran Bretaña post-Thatcher, encarando el mundo de la competición; los triunfos de la revolución industrial sobre

los cuales fue construida la grandeza de Gran Bretaña, valores victorianos, el trabajo duro y laborioso que construyó la antigua prosperidad británica; y, en el deporte popular, un testimonio de las "personas comunes", la espina dorsal de la nación, y la nación marchando unida, a través de las líneas de clase y regionales (¿raciales y de género?) en el estadio de fútbol.

Estas imágenes contrastantes pueden parecer demasiado simplificadas, aun así se puede imaginar que se refieran a formaciones discursivas y culturales bastante complejas. En un artículo de The Guardian, Martin Jacques discutió las imágenes contrastantes de la Inglaterra "multicultural" y "medieval" y de los complejos linajes históricos detrás de cada una de ellas que, según él, aparecían recurrentemente en los discursos políticos de dos de los mayores partidos de la elección general de 1997:

> Hay dos historias de Gran Bretaña. Una habla de los radicales y creativos; la otra, de los conservadores y respetados. Ambas existen en la psique nacional, ambas son partes auténticas de lo que somos, pero ellas llevan a comprensiones distintas, una oficial y convencional, la otra, no oficial y subterránea. La cultura oficial recibe calurosamente a Andrew Lloyd Webber, Cilla Black y Cliff Richard como auténticos ingleses: trata a nuestros creativos anarquistas tales como [John] Lennon y [Vivienne] Westwood como fenómenos, como excéntricos, observando voyeurísticamente sus vidas y actividades en lugar de considerarlos como uno de los nuestros.
> De vez en cuando, hay un resurgimiento de la energía cultural, siempre partiendo de la periferia al centro. Este es uno de estos momentos. En la capital, esto se hace con la emergencia de Londres como ciudad global, tal vez la más global en todo el mundo, sin duda la más global de Europa. Londres está hoy más abierta que nunca al caleidoscopio de influencias globales, de la comida a la música, de las ideas a los negocios.

> Y, por encima de todas las personas: las minorías étnicas ahora figuran en nuestra vida cultural como nunca. Muchos de los mayores *designers* de London Fashion Week pertenecen a las minorías étnicas. Los inmigrantes son frecuentemente una fuente de excepcional energía cultural. Nuestro radicalismo cultural tiene mucho que ver con el hecho de que seamos una isla como que seamos culturalmente permeables.
> Se puede pensar que esta explosión de energía llamaría la atención de nuestros políticos. De hecho, John Major orgullosamente se vanagloria de la nueva vibración londinense y el suceso de Tony Blair es en parte debido al Britpop. Sin embargo, para Major y Blair, el discurso añadido no se apoyó en los problemas raciales de la cultura, sino en la Inglaterra media, en el modelo del conservadurismo respetable. En 1964, Harold Wilson hizo más que un guiño a los Beatles... Blair y el Major prefirieron seguir por el otro lado de la cultura británica (Jacques 1997: 17).

Sería inútil preguntar cuál de los escenarios representa la "verdadera" inglesidad, ya que *ambos* son "verdaderos" en el sentido de que representan ciertos elementos históricos y de la actualidad que fueron de hecho significativos en la constitución de Inglaterra, de un imaginario inglés y de una identidad inglesa. Vamos, por un momento, a dejar de lado las problemáticas complejidades relacionadas a si esto es "inglés" o "británico" –siendo así también de Escocia, de Irlanda (del Norte o del Sur), del País de Gales, sin hablar de lo que queda del antiguo Imperio Británico– mencionando solo que lo "inglés", como una identidad, existe y tiene un lugar en este complejo, cambiante, desordenado, pero no intercambiable conjunto de términos que se sobreponen, que recusan tanto a separarse como a incorporar con facilidad o acomodar a los demás. Estas son fronteras internas, en torno de las cuales están marcadas las diferencias y que, por tanto, son lugares potenciales de una contestación en cuanto al sentido, a una "política de la identidad" (cfr. Woodward

1997a). Ambos escenarios son, entonces, "verdaderos" (el significado jamás es definitivamente fijado, cfr. Hall ed. 1997). Sin embargo, eso no significa que estén completos. Sus significados son definidos parcialmente por la manera como se relacionan mutuamente; pero, también, en parte, por lo que omiten.

Supongamos, por ejemplo, que quisiésemos sustituir alguna de aquellas imágenes por una foto de Brixton High Street –¿sería esta una forma de contrariar los presupuestos existentes sobre "inglesidad" como una forma exclusiva de "blanquidad"? ¿O sustituirlo por una escena de madres (y algunos padres) buscando a sus hijos en las escuelas primarias de Inglaterra en torno a las 15:30 horas– ¿eso colocaría la cuestión sobre si lo femenino y doméstico sería un modo tan adecuado y convincente de significar "la nación" en cuanto a un escenario más masculino? Cada individuo podrá sentirse más o menos atraído, más o menos interpelado por cada uno de esos escenarios. Las personas pueden no sentirse perfecta o adecuadamente "representadas" por cualquiera de ellos: algo relacionado a "quienes son ellas" permanece afuera, una sobra perturbadora, un exceso del sistema de significados que estos dos conjuntos de imágenes intentan, entre ellas, capturar. Abandonada a sí misma, esta sobra excluida o suplemento podría muy bien, bajo ciertas condiciones, tornarse el foco de atención de una definición alternativa –un tercer conjunto– precipitando un desafío a la autoridad cultural de los dos conjuntos ya presentados y representando el surgimiento de un nuevo desafío de significado de "inglesidad", un enfoque diferente de identificación –y, así, una nueva "política de identidad" (Butler 1993)–. Sin embargo, incluso si las personas no están totalmente *representadas* por ninguno de estos conjuntos de imágenes, probablemente se sentirían más atraídas por uno más que por el otro, viéndose representadas o reflejadas (o como se dice "sintiéndose en su lugar") en algunos

de ellos. Se comienza a investir o *identificarse* con uno u otro concepto de "qué es ser inglés" y, al adoptar tal posición de sujeto, se está tornando más ese tipo de inglés que otro.

Esta es una forma un tanto descriptiva, de sentido común, que sirve para explicar como se forma la identidad nacional (cfr. Hamilton 1997, Hall 1992a, Bhabha ed. 1990). Vale la pena explicar detalladamente las implicaciones de lo que fue dicho. ¿Uno era "inglés", en el sentido aquí definido, en el centro de su ser –en el corazón y en el alma, en sus genes, en su sangre– antes de todo este cuestionamiento? ¿O su identidad inglesa ha sido definida a través del proceso de representación e identificación descrito hace poco? Lo que esto sugiere es que la identidad emerge, no tanto de un centro interior, de un "yo verdadero y único", sino del diálogo entre los conceptos y definiciones que *son representados* para nosotros por los discursos de una cultura y por nuestro deseo (consiente e inconsciente) de responder a las apelaciones hechas por estos significados, para ser desafiado por ellos, para asumir posiciones de sujeto construidas para nosotros por algunos de los discursos sobre la "inglesidad". En suma, volcamos nuestras emociones en una u otra de aquellas imágenes, para identificarnos (cfr. Woodward 1997). Lo que denominamos "nuestras identidades" podría probablemente ser mejor conceptualizado como las sedimentaciones a través del tiempo de aquellas diferentes identificaciones o posiciones que adoptamos y tratamos "vivir", como si fuesen desde dentro, pero que, sin duda, son ocasionadas por un conjunto especial de circunstancias, sentimientos, historias y experiencias únicas y peculiarmente nuestras, como sujetos individuales. Nuestras identidades son, en síntesis, formadas culturalmente.

Esto, de todos modos, es lo que significa decir que debemos pensar las identidades sociales como construidas *en el inte-*

rior de la representación, *a través* de la cultura, no fuera de ellas. Ellas son el resultado de un proceso de identificación que permite que nos posicionemos en el interior de las definiciones que los discursos culturales (exteriores) proporcionan o que nosotros subjetivamos (dentro de ellos). Nuestras llamadas subjetividades son, entonces, producidas parcialmente de modo discursivo y dialógico. No obstante, es fácil percibir por qué nuestra comprensión de todo este proceso tuvo que ser completamente reconstruida por nuestro interés en la cultura; y por qué es cada vez más difícil mantener la tradicional distinción entre "interior" y "exterior", entre lo social y lo psíquico, cuando la cultura interviene.

Los aspectos epistemológicos: "el giro cultural"

Hasta aquí, nos hemos referido a la cuestión de la "centralidad de la cultura" esencialmente observando cuatro dimensiones: 1) el posicionamiento de los nuevos dominios, instituciones y tecnologías asociadas a las industrias culturales que transforman las esferas tradicionales de la economía, industria, sociedad y de la cultura en sí; 2) la cultura vista como una fuerza de cambio histórico global; 3) la transformación cultural de lo cotidiano; 4) la centralidad de la cultura en la formación de las identidades personales y sociales. Ahora es el momento de ver el segundo aspecto de la centralidad de la cultura: sus dimensiones *epistemológicas*.

Lo mismo que ocurre en el mundo y en la vida social, también acontece en términos de conocimiento, de teoría y de nuestras comprensiones. En las últimas décadas, ha habido una revolución del pensamiento humano en relación a la noción de "cultura". En las ciencias humanas y sociales, concedemos aho-

ra a la cultura una importancia y un peso explicativo bastante mayor de lo que estábamos acostumbrados anteriormente; aunque el cambio en los hábitos de pensar siempre sea una proceso lento y desigual, y no sin poderosos ataques a la retaguardia (tales como, por ejemplo, los ataques habituales lanzados contra los estudios culturales y de los medios masivos de comunicación elaborados por las disciplinas tradicionales que se sienten un tanto contrariadas o dislocadas por su existencia). A pesar de eso, una revolución conceptual de peso está ocurriendo en las ciencias humanas y sociales. Esto va más allá del aprendizaje que nos lleva a colocar las cuestiones culturales en una posición más central, al lado de los procesos económicos, de las instituciones sociales y de la producción de bienes, de la riqueza y de los servicios. Se refiere a un abordaje del análisis social contemporáneo que pasó a ver la cultura como una condición constitutiva de la vida social y no una simple variable dependiente, provocando, así, en los últimos años, un cambio de paradigma en las ciencias sociales y en las humanidades que se ha denominado el "giro cultural".

Fundamentalmente, el giro cultural se inició con una revolución de actitudes en relación al lenguaje. El lenguaje siempre fue asunto de interés de especialistas, entre ellos, estudiosos de la literatura y lingüistas. Sin embargo, la preocupación con el lenguaje que tenemos en mente aquí se refiere a algo más amplio: un interés en el lenguaje como un término general para las prácticas de representación, otorgándole al lenguaje una posición privilegiada en la construcción y circulación de *significado*. Este "giro" envuelve:

> […] una inversión de la relación que tradicionalmente se había pensado que existía entre las palabras que usamos para describir las cosas y las propias cosas. La suposición usual del sentido

> común es la de que los objetos existen "objetivamente", como tal, "en el mundo" y, así, serían anteriores a las descripciones que de ellos hacemos. En otras palabras, parece normal suponer que las "moléculas" y los "genes" precedan y sean independientes de sus modelos científicos; o que la "sociedad" exista independientemente de las descripciones sociológicas que de ella se hacen. Lo que estos ejemplos ponen de relieve es el modo como el lenguaje está presumiblemente subordinado y está al servicio del mundo de "facto". Sin embargo, en los últimos años, la relación entre el lenguaje y los objetos descritos por él ha sido radicalmente revisada. El lenguaje pasó a tener un papel más importante. Teóricos de diversos campos –filosofía, literatura, feminismo, antropología cultural, sociología– han declarado que el lenguaje constituye los hechos y no solo los relata (du Gay 1994: s.p.).

Se trata aquí de la relación total entre el lenguaje y lo que podemos denominar "realidad". ¿Los objetos no existen en el mundo independientemente del lenguaje que utilizamos para describirlo? En un sentido, es obvio que sí. Pero volvamos al ejemplo familiar: una piedra sigue existiendo a pesar de nuestras descripciones de ella (cfr. Hall 1997: 45). Sin embargo, la identificación que hacemos de la misma como "piedra" solo es posible debido a una forma particular de clasificar los objetos y de atribuir significado a los mismos (esto es, la palabra piedra vista como parte de un sistema de clasificación que diferencia piedra de fierro, madera, etc.; o, por otro lado, en un sistema de clasificación diferente –la piedra, en oposición a roca, piedra, grava, etc. –). Los objetos ciertamente existen también fuera de estos sistemas de significación (cada cual dando un significado diferente a la misma cosa, la "piedra"); los objetos ciertamente existen, pero ellos no pueden ser definidos como "piedras", o como cualquier otra cosa, a no ser que haya un lenguaje o sistema de significación capaz de clasificarlos de esa forma, dándoles un sentido, al distinguirlos de otros objetos:

> Esta idea de que las cosas solo tienen significado por su inserción dentro de un determinado sistema de clasificación o "juego de lenguaje", como diría el filósofo Wittgenstein, tienen consecuencias muy profundas [ver Woodward 1997a]. Presuposiciones tomadas como dadas en relación a la naturaleza y a la esencia fija de las cosas están inmediatamente sujetas a la discusión, si aceptamos que el significado de cualquier objeto reside no en el objeto en sí, sino es producto de la forma como ese objeto es socialmente construido a través del lenguaje y de la representación (du Gay 1994: s.p.).

Esto mantuvo abierto un foso entre la *existencia* y el *significado* de un objeto. El significado surge, no de las cosas en sí –la "realidad"– sino a partir de los juegos de lenguaje y de los sistemas de clasificación en los cuales las cosas son insertas. Lo que consideramos hechos naturales son, por tanto, *también* fenómenos discursivos.

Sería difícil exagerar las consecuencias de esto para la filosofía y para la práctica de las ciencias sociales. Desde el Iluminismo, se dice que el papel de la "ciencia" es el de presentar una descripción o conocimiento "verdadero" del mundo: objetivo, imparcial y racional. Un abordaje científico, en que los hechos serían independientes de las descripciones que hacemos de ellos, era considerado como el máximo de verdad al que las ciencias sociales deberían aspirar:

> La idea de que, cualquiera que sea la naturaleza de los elementos a partir de los cuales son construidos los objetos, los "átomos" son un producto de una práctica discursiva clasificatoria –la teoría atómica– y de que ellos son histórica y contextualmente contingentes, y están, por tanto, sujetos a las diferentes formas de clasificación que puedan surgir en el futuro, socavando nociones simples de la exactitud, verdad y objetividad y abriendo las com-

puertas para lo que sus críticos ven como una onda de relativismo (du Gay 1994: s.p., ver también McLennan 1992).

El "giro cultural" está íntimamente ligado a esta nueva actitud en relación al lenguaje, pues la cultura no es nada más que la suma de diferentes sistemas de clasificación de diferentes formaciones discursivas a los cuales la lengua recorre a fin de dar significado a las cosas. El propio término "discurso" se refiere a una serie de afirmaciones, en cualquier dominio, que proporciona un lenguaje para poder hablar sobre un asunto y una forma de producir un tipo particular de conocimiento. El término se refiere tanto a la producción de conocimiento a través del lenguaje y de la representación, cuanto al modo como el conocimiento es institucionalizado, modelando prácticas sociales y poniendo nuevas prácticas en funcionamiento. Decir, sin embargo, que una piedra es solo una piedra en un determinado esquema discursivo o clasificatorio no es negar que la misma tenga existencia material, sino que es decir que su *significado* es resultante no de su esencia natural, sino de su carácter discursivo.

El "giro cultural" amplía esta comprensión acerca del lenguaje para la vida social como un todo. Se argumenta que los procesos económicos y sociales, por depender del significado y tener consecuencias en nuestra manera de vivir, en razón de aquello que somos –nuestras identidades– y dada la "forma como vivimos", también tienen que ser comprendidos como prácticas culturales, como prácticas discursivas. Para citar solo un ejemplo, la cuestión de crear una "cultura empresarial" parece haberse convertido en una cuestión crítica no solo para el suceso comercial y económico-empresarial en los años ochenta y noventa (du Gay ed. 1997), sino también para la vida personal y social, para la ciencia política, para nuestro bienestar moral

y colectivo y para las definiciones de una "vida ideal". Se trata de un tópico sobre el cual los gurús empresariales se dirigen a nosotros en un lenguaje económico calculista del *The Money Programme* y en las voces moralistas y sobrias del *Thought For The Day*, el espacio religioso diario de la *BBC Radio 4*. ¿De qué trata este discurso? ¿Trata de economía, administración, moralidad o mejoramiento personal? ¿Dónde, en este ejemplo, termina lo económico y comienza la cultura?

Dar a la "cultura" un papel determinado y constitutivo en la comprensión y el análisis de todas las relaciones sociales e instituciones difiere de cómo había sido teorizada durante muchos años en las principales ciencias sociales. A tal punto, que el "giro cultural" es representado algunas veces como una ruptura total de todo el universo teórico de las ciencias sociales. Probablemente ésta es una visión muy apocalíptica. Siempre ha habido tradiciones, incluso dentro de las principales corrientes de la sociología en los años cincuenta y sesenta, que privilegiaron problemas de significado: por ejemplo, el interaccionismo simbólico, estudios de desviación, el interés de la ciencia social norteamericana por los "valores y actitudes", el legado de los enfoques weberianos, la tradición etnográfica, en gran parte influenciada por las técnicas antropológicas, etc.

Así, probablemente el "giro cultural" requiere ser considerado más exactamente no como una ruptura total, sino como una reconfiguración de elementos, algunos de los cuales siempre han estado presentes en el análisis sociológico, pero enlazados con nuevos elementos –en particular, el foco sobre el lenguaje y la cultura como un área sustantiva, no sólo como aquella proveedora de un valor con efectos de integración para el resto del sistema social–. De hecho, en algunos aspectos, el "giro cultural" podría ser entendido como representando un "re-torno" a

ciertos temas abandonados de la sociología clásica y tradicional, luego de un largo período dominado por intereses más estructurales, funcionalistas o empiristas.

Después de todo, fue una de las figuras fundantes de la sociología moderna, Max Weber, quien en su sociología interpretativa definió el tema de la investigación sociológica –"la acción social"– como "la acción que es relevante para el significado"; aunque, por muchos años, ese no fue el aspecto más referenciado de la obra de Weber. Durkheim y su *Année Sociologique* en Francia, otra formación fundante en la historia temprana de las ciencias humanas y sociales, que consideró que el estudio de las relaciones entre "lo social" y "lo simbólico" debía ser la pieza central de la sociología; y mucho de su trabajo se concentró en el estudio de los significados sociales plasmados en la religión tanto como en los sistemas clasificatorios de las llamadas "sociedades primitivas". Esta idea fue fundacional para la antropología social y constituyó la base del estructuralismo y la semiótica modernos (cfr. Hall ed. 1997).

Claude Lévi-Strauss (1979), por ejemplo, en su lectura inaugural sobre "El campo de la antropología", que delineó el proyecto del análisis cultural estructuralista, se refirió a su propio trabajo como una "continuación del programa originalmente inaugurado por Durkheim y Mauss". Sin embargo, este aspecto de Durkheim fue considerado "demasiado idealista" para la sociología dominante (por ejemplo, por ese texto seminal, *La estructura de la acción social*, de Talcott Parsons, quien era por entonces el principal teórico social estadounidense). Incluso Marx, cuyos énfasis predominantes estaban, por supuesto, en la primacía de la económico y lo material sobre lo cultural y lo simbólico, fue uno de los primeros científicos sociales clásicos en reconocer que lo distintivo de la acción social humana, en

contraste con la de los animales, era que la acción y el comportamiento humanos estaban guiados e informados por modelos culturales.[3]

Fue en la década de los sesenta, con la obra de Lévi-Strauss y Roland Barthes en Francia, y de Raymond Williams y Richard Hoggart en el Reino Unido, que el "giro cultural" empezó a tener un mayor impacto en la vida intelectual y académica, y un nuevo campo interdisciplinario de estudio organizado alrededor de la cultura como concepto privilegiado –"estudios culturales"– comenzó a tomar forma, estimulado en parte por la fundación del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos en la Universidad de Birmingham en 1964. Muchos aspectos de la teorización y el análisis en las ciencias humanas y sociales fueron utilizados para proveer la matriz intelectual a partir de la cual se desarrollaron los "estudios culturales".

Sin entrar en detalles, a fin de extraer algún sentido de los diferentes discursos teóricos sobre los cuales se trazaron los estudios culturales, uno tendría que referirse, *inter alia*, a las tradiciones de análisis textual (visual y verbal), crítica literaria, historia del arte y estudios de género, historia social, así como lingüística y teorías del lenguaje, en las humanidades; en las ciencias sociales, los aspectos más interaccionistas y culturalistas de las principales corrientes de la sociología, estudios de desviación y antropología; teoría crítica (por ejemplo, la semiótica francesa y los teóricos posestructuralistas; Foucault; la "Escue-

[3] Como observó Marx, el peor de los arquitectos era más inteligente que la mejor de las abejas, pues tuvo que construir el modelo de un edificio conceptualmente en la mente antes de que pudiese ser erigido, mientras que las laboriosas abejas sólo pueden construir en formas limitadas guiadas por su instinto. ¡Hoy en día llamaríamos a esto una concepción "discursiva" o cultural de la práctica social!

la de Frankfurt"; escritoras feministas y psicoanalíticos); cine, estudios de medios y comunicación, estudios de cultura popular. También fueron importantes las muchas formas no reduccionistas del marxismo (especialmente aquellas asociadas con la obra de Antonio Gramsci y la escuela estructuralista francesa liderada por Althusser), y su preocupación por cuestiones de hegemonía cultural, ideología y poder (Hall 1992b). Desde aquellos tempranos días ha habido tanto una enorme expansión de la enseñanza como una demanda de los estudiantes por los estudios culturales, no sólo en el Reino Unido sino también internacionalmente (Grossberg *et al.* eds. 1992, Chen 1996, Ang y Stratton 1996). Igual de significativo, quizás, ha sido la forma en que elementos de los estudios culturales han sido incorporados en las disciplinas más tradicionales, y la manera en que el "giro cultural" ha influenciado y modulado las prácticas académicas convencionales –en particular, la sociología misma–.

Comentadores recientes han empezado a reconocer no sólo los quiebres reales y los giros paradigmáticos, sino también algunas de las afinidades y continuidades entre las tradiciones de trabajo más viejas y más nuevas: por ejemplo, entre la clásica e interpretativa "sociología del significado" de Weber y el énfasis de Foucault sobre el rol de lo "discursivo". La obra de Foucault en los años setenta y ochenta ha influido críticamente en el "giro cultural" –que es el motivo por el cual, a pesar de las críticas planteadas a su trabajo, el proyecto "Cultura, medios e identidades" ha seguido volviendo al debate con Foucault–. Lo que todo esto sugiere es que el "giro cultural" es el producto de una genealogía más compleja de la que ha sido ampliamente reconocida y puede ser interpretada como una recuperación –en una clave nueva, por así decirlo– de algunos aspectos largamente negados y subordinados del pensamiento crítico dentro de las ciencias humanas y sociales. Su consecuencia arrolladora no

ha sido –como sus críticos sugieren– sustituir un tipo de reduccionismo (idealismo) con otro (materialismo), sino forzarnos a repensar radicalmente la centralidad de "lo cultural" y la articulación entre lo material y lo cultural o los factores simbólicos en el análisis social. Este es el punto de referencia intelectual del cual los "estudios culturales" tomaron su punto de partida.

¿Todo es cultura? ¿No hay nada fuera del discurso?

En parte, entonces, en su sentido epistemológico, la centralidad de la cultura reposa en los cambios paradigmáticos que el "giro cultural" ha provocado al interior de las disciplinas tradicionales, el peso explicativo que el concepto de cultura carga, y su papel constitutivo antes que uno dependiente en el análisis social. Un aspecto de esto es la expansión de "cultura" a un rango más amplio, más inclusivo de instituciones y prácticas. De este modo, hemos hablado sobre la "cultura" de empresas corporativas, la "cultura" del lugar de trabajo, el crecimiento de una "cultura" empresarial en organizaciones corporativas públicas y privadas (Du Gay 1997a), la "cultura" de la masculinidad (Nixon 1997), las "culturas" de la maternidad y la familia (Woodward 1997b), una "cultura" de decoración doméstica y de compras (Miller 1997), una "cultura" de desregulación (Thompson 1997), incluso una "cultura" del ejercicio, y –aún más inquietante– una "cultura" del cuerpo delgado (Benson 1997). Lo que esto sugiere es que *cada* actividad social o institución genera y requiere su propio "mundo" distintivo de significados y prácticas: su propia cultura. Así que, crecientemente, el término está siendo aplicado a instituciones y prácticas, que manifiestamente *no* son parte de "la esfera cultural" en el sentido tradicional de la palabra. Según este énfasis, *todas* las prácticas sociales, en la

medida en que son relevantes para el significado o requieren del significado para su operación, tienen una dimensión "cultural".

¿Dónde deja esto la distinción tradicional, por largo una parte de las convenciones aceptadas del conocimiento sociológico, entre factores "materiales" y "simbólicos", entre "cosas" y "signos"? Si la "cultura" está en todo y en todos lados, ¿dónde empieza y dónde termina? Por supuesto, esta afirmación de la centralidad de la cultura no significa –como sus críticos han sugerido algunas veces– que no hay nada sino "cultura", que todo es "cultura" y que la "cultura" es todo; o, para parafrasear la ahora infame observación del filósofo deconstruccionista francés Jacques Derrida: "No hay nada fuera del texto"; o, como algunas veces se piensa que dijo Foucault: "No hay nada sino discurso". Si fuera esto lo que se está argumentado, ciertamente –y correctamente– estaría expuesto a la crítica de que, en este caso, simplemente hemos reemplazado el *materialismo económico* o *sociologismo* que alguna vez amenazó con dominar estos problemas en las ciencias sociales con un *idealismo cultural*, con lo cual estaríamos sustituyendo una forma de argumento reduccionista por otro. Lo que se sostiene, de hecho, *no* es que "todo es cultura", sino que toda práctica social depende de y se relaciona con el significado; consecuentemente, que la cultura es una de las condiciones de existencia constitutivas de esa práctica, que toda práctica social tiene una dimensión cultural. No que hay nada más que discurso, sino que toda práctica social *tiene un carácter discursivo*.

Así que, por supuesto, hay prácticas *políticas*, que están relacionadas con la disposición y el ejercicio del poder, tal como hay prácticas *económicas*, que están relacionadas con la producción y distribución de bienes y riqueza. Cada una de éstas se encuentra sujeta a las condiciones que organizan y gobiernan la

vida política y económica en estas sociedades. Ahora, el poder político tiene efectos materiales bastante reales y palpables. Sin embargo, su operación actual depende de cómo la gente *define políticamente las situaciones*. Por ejemplo, hasta hace poco la familia, el género y las relaciones sexuales fueron definidos como externos al poder: esto es, esferas de la vida para las cuales el término "política" no tenía ninguna pertinencia o significación. Una "política sexual" habría sido imposible de concebir sin algún cambio en la definición de lo que constituye "lo político". Asimismo, es sólo recientemente –desde que el feminismo ha redefinido "lo político" (por ejemplo, "lo personal es político")– que hemos venido a reconocer que hay una "política de la familia". Y ésta es una cuestión de *significado*, lo político *tiene una dimensión cultural*.

De manera similar, la distribución de la riqueza económica y de los recursos tiene efectos *materiales* reales y tangibles para personas ricas y pobres en la sociedad. No obstante, la cuestión de si la distribución actual de la riqueza es "equitativa" o "injusta" es un asunto de significado –es decir, depende de cómo "justicia" y "ecuanimidad" son definidas–; y nuestras acciones económicas estarán determinadas, en parte, por la posición que tomemos respecto a estas definiciones. Por ende, podemos decir que las prácticas económicas tienen lugar y efectos dentro de la estructura discursiva de lo que es entendido como equitativo o justo: dependen de y son "relevantes para el significado", y son por consiguiente "prácticas culturales". Como Foucault podría decir, las operaciones de la economía dependen de la formación discursiva de una sociedad en un momento particular. Claramente, esto no implica que los procesos económicos hayan sido disueltos en el discurso o el lenguaje. Implica que lo discursivo o la dimensión significativa es una de las condiciones constitutivas del funcionamiento de la economía. Lo "económico", por

así decirlo, no podría operar o tener efectos reales sin "cultura" o fuera del significado y el discurso. La cultura es por lo tanto, en estos ejemplos, constitutiva de "lo político" y "lo económico", tal como "lo político" y "lo económico" son, a su vez, constitutivos de, y le ponen límites a, la cultura. Son mutuamente constitutivos uno de otro –que es otra forma de decir que están *articulados* cada uno con el otro–. Entonces, para ser estrictamente precisos, realmente deberíamos reformular la expandida afirmación sobre "cultura" ofrecida anteriormente tal como sigue: toda práctica social *tiene condiciones de existencia culturales o discursivas*. Las prácticas sociales, en tanto que dependen del significado para su operación y efectos, tienen lugar "dentro del discurso", son "discursivas".

Regulación: gobernando culturas

Hemos estado revelando las implicaciones de la centralidad de la cultura en sus aspectos tanto sustantivo como epistemológico. Dada tal centralidad, ahora debería estar perfectamente claro por qué este volumen[4], en la etapa final del circuito de la cultura, se concentra en los problemas relativos a la *regulación*: cómo es gobernada esta importante esfera de la cultura. Este volumen ha planteado dos cuestiones claves sobre este proceso: ¿cómo es regulada y controlada tal esfera cultural?, ¿cuáles de estos asuntos de regulación cultural son probables que emerjan como puntos de cambio, ruptura y debate en la siguiente centuria?

En sus diversos capítulos, este volumen ha considerado estas dos cuestiones en relación con un número selecto de tópi-

[4] Hall hace referencia al libro en el que apareció publicado su texto (Thompson ed. 1997). NT.

cos claves en la definición del cambio cultural contemporáneo. Ha discutido varios aspectos de política cultural –la regulación y el gobierno de la cultura– con respecto a los medios de comunicación y sus instituciones; la censura de las artes; la relación de las culturas minoritarias con las tradiciones culturales nacionales dominantes ["mainstream"]; el control del flujo internacional de bienes culturales e imágenes; la regulación de la moralidad y las representaciones de la sexualidad, entre otros problemas. También ha formulado preguntas más amplias –como en el primer capítulo–[5] sobre los modos de regulación cultural en general. ¿Cuál es la relación *entre* "cultura" y otras fuerzas capaces de ejercer una influencia controladora, modeladora o determinante sobre la cultura? ¿Es primordialmente la política, la economía, el estado, el mercado, *el* factor determinante en relación con la cultura? ¿Es el estado el que, a través de medidas legislativas, determina la forma de la cultura? ¿O es la "mano oculta" de los intereses económicos o de las fuerzas del mercado la que realmente determina los patrones del cambio cultural? ¿Son los legisladores, los guardianes morales de las "clases gobernantes" ["ruling classes"], quienes determinan el giro desde un modo de regulación en un cierto periodo a otro?[6] ¿Qué fuerzas *deberían* ejercer la regulación cultural? ¿Debería ser la Iglesia la que provea de la base moral para regular el comportamiento sexual, como lo hizo una vez? ¿Qué fuerzas en la sociedad o en la vida económica y política han socavado las fuentes tradicionales de moral y autoridad cultural, y qué ha tomado su lugar en tal caso? ¿Es a través del sistema educacional, la estructura legal, el

---

5 Hall se refiere al capítulo escrito por Thompson (1997). NT.

6 Por ejemplo, de la actitud más relajada y apegada a las costumbres de la Inglaterra preindustrial al control horario en el trabajo, o de las muchas vacaciones informales que las personas se autoasignaban al control horario más estricto y al ocio regulado de la Era Industrial.

proceso parlamentario o mediante procedimientos administrativos que el estado "gobierna" la cultura?[7]

Aquí es necesario enfocarse específicamente en la centralidad de la cultura en materias relativas a la regulación social, la moralidad y el control de la conducta social en sociedades tardomodernas. ¿Por qué deberíamos estar preocupados de regular la "esfera cultural" y por qué las cuestiones culturales han tomado cada vez más un papel protagónico en estos debates sobre políticas públicas? En el corazón de este asunto yace la relación entre *cultura* y *poder*. Mientras más importante –más "central"– se vuelve la cultura, más significativas son las fuerzas que la modelan, la regulan y la gobiernan. Lo que tiene la capacidad de influenciar la forma general de la cultura, de controlar o determinar el modo en que trabajan las instituciones culturales o de regular las prácticas culturales, ejerce un tipo definido de poder sobre la vida cultural. Pensamos, por ejemplo, en el poder de controlar cuántas y qué tipos de imágenes televisivas producidas en el extranjero serán transmitidas satelitalmente en los hogares nacionales; o el poder de decidir qué tipo de publicaciones pueden y no pueden ser vendidas a menores en los kioscos de periódicos; o cuestiones políticas más generales, como si la cantidad de noticias accesibles a la ciudadanía en los principales canales de televisión vía terrestre debería ser un asunto de política comunicacional públicamente determinada por el gobierno, dejada a la autoregulación de las autoridades de las instituciones comunicacionales, el resultado de los gustos personales de gente como Rupert Murdoch o de compañías como la Corporación Disney, que poseen y controlan la mayo-

[7] Por ejemplo, la libertad de las comunidades religiosas minoritarias de practicar su fe en una sociedad "multicultural" predominantemente cristiana, al menos nominalmente.

ría de los medios de comunicación del mundo, o expuesta al "libre juego" de las fuerzas del mercado.

En suma, desde esta perspectiva, la cultura, aun cuando tiene su propia existencia distintiva y autónoma, ¿está influenciada y regulada por otros factores determinantes? La cuestión más general que el capítulo 1 plantea a todos los ejemplos en este volumen es: ¿están la cultura y el cambio cultural *determinados* por la economía, el mercado, el Estado, el poder político o social, en algún sentido *fuerte* de la palabra (i.e., ¿está la forma de la cultura determinada por fuerzas externas a la cultura –económicas o políticas–?), o ¿deberíamos considerar la regulación de la cultura y el cambio cultural en los términos de un proceso de mutua determinación –erigiéndose, podría decirse, desde la *articulación* o el vínculo entre la cultura y la economía, el estado o el mercado, que implica un sentido *más débil* de determinación, cada uno sentando límites y ejerciendo presiones al otro–, pero sin tener tampoco la arrolladora fuerza determinante para definir detalladamente las operaciones internas del otro?

Desregulación y re-regulación

Un tema muy importante que aparece como respuesta a este problema es la presencia de dos tendencias, aparentemente contradictorias, en la dirección de la política cultural: hacia la desregulación y hacia la re-regulación. En términos generales, la desregulación se ha vuelto el sentido común de la nueva era neoliberal. La época de larga escala, de propiedad nacional y de administración pública de las corporaciones u organizaciones asociadas con o gobernadas por una filosofía "pública" o una "cultura" parece haber quedado atrás. Se las asocia con un periodo histórico más colectivista, social-demócrata, "keynesia-

no", de servicio público, que en los países industrialmente desarrollados se extendió desde la Segunda Guerra Mundial hasta la década del setenta. Desde entonces, la "empresa pública" ha venido siendo asociada ideológicamente con principios de organización burocráticos, excesivos e ineficientes, y una campaña coordinada ha sido montada para girar de "lo público" y el estado hacia "lo privado" y el mercado como las bases de la regulación. La orientación hacia "dejar que las fuerzas del libre mercado prevalezcan" y la estrategia de "privatización" han proveído la fuerza motora de las estrategias culturales y económicas tanto nacionales como internacionales.

Estas políticas fueron implementadas por primera vez durante los gobiernos de Reagan y Thatcher en Estados Unidos e Inglaterra, y rápidamente fueron replicadas por muchos gobiernos similares en otras partes (Italia, España, Canadá, Australia, Nueva Zelanda, etc.). Fueron impulsadas por las medidas de reestructuración global de organizaciones internacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, las que tuvieron el efecto de forzar las débiles economías poscoloniales hacia soluciones privadas y de mercado a través de "programas de ajuste estructural", con desastrosas consecuencias en la última década, especialmente en África. Finalmente, el giro fue acelerado por la completa "privatización" de la economía de lo que era la Unión Soviética y el bloque de los países del Este, que fue paralela a la liberalización política y económica después de 1989. Los efectos del proceso de "globalización" –debilitando la relativa autonomía de los estados nacionales para determinar la política cultural dentro de sus propios territorios soberanos, e incrementando las presiones por una política de "cielos abiertos" para la internacionalización de los mercados culturales– han jugado un papel cada vez más significativo aquí, así como

suponen una tendencia, poco considerada, hacia la re-monopolización por parte de las transnacionales globales.

El impulso principal, en términos culturales, ha sido despojar al estado de sus responsabilidades en la regulación de materias culturales y abrirla cada vez más al libre juego de las fuerzas del mercado. Libertad, maximización de opciones, diversidad creciente y pluralismo cultural, quitando al estado paternalista ["nanny-state"] de las espaldas de la gente: éstas son algunas de las formas en que la desregulación ha sido positivamente glosada por sus partidarios. No obstante, deberíamos ser bastante cuidadosos de no caer en una simple dicotomía entre estado = regulación y mercado = libertad. Hay por lo menos dos razones dignas de considerar respecto a por qué esta simplificación debería ser resistida.

En primer lugar, los mercados no operan por sí mismos. Necesitan ser instalados y vigilados; dependen de otras condiciones sociales y culturales de existencia (la presencia de confianza, costumbres y convenciones, consideraciones morales y del público en general, la aplicación efectiva de la ley, inspección y responsabilidad contable, capacitación y acreditación del personal especializado, entre otras), las que ellos mismos no pueden proveer. Alguien debe hacerse cargo de los "costos" sociales de aquellos que fracasan en el mercado (los mercados siempre crean tanto "ganadores" como "perdedores", con amplias consecuencias sociales, no solo mercantiles). Los mercados caerían rápidamente en la anarquía de no ser regulados. De ahí que el programa de privatización en Inglaterra haya sido seguido por la creación de una plétora de cuerpos regulatorios –Oftel, Ofwat, Ofgas, etc.–[8], los que sitúan las fuerzas del mercado en

[8] Hall se refiere con estas siglas a la Oficina de Telecomunicaciones, la Oficina del acueducto y la Oficina del Servicio de Gas, respectivamente. NT.

un contexto regulatorio más amplio y están desarrollando rápidamente una "cultura" regulatoria por sí mismos (lo que se suma a la continua intervención de instituciones regulatorias legales, que salvaguardan el "interés público", por ejemplo en la industria de la comunicación).

En segundo lugar, el mercado mismo *regula*. Distribuye recursos, premia la eficiencia y la innovación, castiga la ineficiencia y la falta de innovación, y sobre todo, como se apuntó más arriba, crea ganadores y perdedores. Estos son incentivos poderosos –y desincentivos–, que alientan ciertas formas de conducta y desalientan otras (i.e. regulando la conducta). Y, como hemos visto, los mercados crean y requieren distintas "culturas" gerenciales y organizaciones de sí mismos –un conjunto de reglas, expectativas, procedimientos normativos y metas internalizadas (cfr. Salaman 1997)–. Podríamos o no preferir la "libertad" de la regulación del mercado en vez de la regulación estatal. Por el otro lado, podríamos preferirla cuando algunas metas sociales son impuestas por la regulación sobre las actividades culturales, inclusive si es a expensas de la "libre elección" individual impulsada por el mercado. La cuestión principal, que es central a todo este debate, *no* es si hay una opción entre libertad y restricción, sino entre *diferentes modos de regulación*, cada uno de los cuales representa una combinación de libertades y restricciones. Esto explica por qué la llamada "hipótesis represiva" (Foucault 1978) –la idea de que la regulación estatal siempre y solamente ejerce control y coerción, y de que la alternativa a ella es la libertad *total*– es gravemente engañosa. Raramente existe en la vida social, si es que existe, un estado de "no regulación". Los cambios críticos se producen siempre entre un modo de regulación y otro. Esto también explica por qué este volumen constantemente interroga no por cómo un área particular de

la cultura puede ser desregulada, sino cuándo, cómo y por qué cambia *de un modo de regulación a otro*.

Sin embargo, también vale la pena observar que, junto a la tendencia hacia la desregulación y la privatización, ha aparecido, en algunas esferas, una poderosa inclinación a fortalecer, "nacionalizar" y revitalizar el régimen regulatorio. Esto se da especialmente en relación con cuestiones tocantes a la sexualidad, la moralidad, el crimen y la violencia, los estándares de conducta y comportamiento públicos, la crianza de los hijos, los "valores familiares" y el gusto. En la esfera económica, la reducción del estado y la potenciación del libre mercado prevalece como el mecanismo regulatorio preferido. En otras partes, ha habido un movimiento conservador socialmente –y moralmente– fuerte para hacer avanzar al estado en materia de capacidad reguladora, en aquellas áreas en las que ha estado ausente o de las que él mismo se ha distanciado, o de las cuales se retiró activamente en los sesenta, época de opulencia y hedonismo –como sus críticos la ven–, cuando "la vida fue llevada a sus límites sin disciplina ni control". Precisamente porque la presión por la re-regulación moral es tan potente en esta esfera particular de la vida es que es necesario interrogarla, ya que entrega pistas para el patrón de cambio cultural que sociedades como la nuestra están experimentando.

¿Es ésta, como algunas personas la entienden, una manifiesta contradicción? Podría serlo, en el sentido de que liberar la vida cultural y hacerla más sujeta a la elección individual por un lado, podría traer como consecuencia un debilitamiento de los vínculos de autoridad social y consenso moral por el otro, y es esta última erosión la que está fortaleciendo el camino hacia la re-regulación moral. En este sentido, la desregulación en una esfera requiere y es complementada por la re-regulación en

otras. Esto no es tan contradictorio como suena. Como sostuvimos anteriormente, no existe una libertad total o "pura", por lo que no es sorprendente que la regulación consista en diferentes modos que son aplicados en diferentes esferas de la vida, o que las consecuencias de la operación del modo de regulación en una esfera puedan ser asidas, dirigidas y "corregidas" en otro. Si es aceptada esta explicación nos llevaría de una concepción simplista, unitaria de la regulación, ideológicamente unificada alrededor de un conjunto de discursos, prácticas, significados y valores o una "visión de mundo", hacía una comprensión más compleja, diferenciada y articulada de la regulación, consistente en un sistema moral, una estructura o un conjunto de prácticas internamente diferenciadas (cfr. Bocock en el segundo capítulo de este volumen).[9]

Verdaderamente parece como si el thatcherismo, por ejemplo, hubiese apuntado a desregular la economía en relación con el estado *tanto como* a re-regular la moralidad en relación con el mercado –tal como, en la misma línea, durante los tiempos victorianos, se esperaba que el "héroe" empresarial de la clase media victoriana forjase las fortunas suya y de su familia en el competitivo mundo público de los negocios *tanto como* que desarrollara el lado doméstico y paternal de su vida en la benevolente esfera privada de la familia, el fogón y el hogar patriarcales–. Lo que hizo que esta combinación aparentemente contradictoria "funcionara" fue la *articulación* entre los modos diferenciados de regulación aplicados en las dos esferas relacionadas, complementarias pero diferentes. Algo similar puede estar en progreso ahora, aunque las contradicciones entre los

[9] Hall hace referencia al capítulo de Robert Bocock, titulado "Elección y regulación: moralidades sexuales".

discursos de "libertad y elección" y de "disciplina y restricción" producen serias y patentes disyunciones en la vida cultural.

Gobernar mediante *la cultura*

Hemos estado examinando algunas de las implicaciones para la centralidad de la cultura según la forma en que la cultura es gobernada y regulada. Pero quizá sea necesario detenerse acá para preguntarnos por qué es importante el "gobierno de la cultura". ¿Por qué es de relevancia capital? ¿Por qué deberíamos estar preocupados sobre cómo los medios de comunicación y sus instituciones son regulados, sobre qué podemos o no podemos ver en nuestras pantallas o comprar en los estantes de nuestras librerías; sobre si las culturas nacionales pueden protegerse a sí mismas de la marea de las redes comunicacionales globales; y sobre cómo la diversidad cultural debe ser negociada o sobre los debates y ansiedades en torno a la moralidad y los estándares de conducta sexual?

A fin de cuentas, se sostiene en este volumen, estas cosas importan fundamentalmente por dos razones. Primero, porque éstas son algunas de las áreas claves de cambio y debate en la sociedad contemporánea, alrededor de las cuales se agrupan las ansiedades, donde los modos tradicionales de regulación parecen haberse fragmentado o colapsado; puntos de riesgo, donde una suerte de ansiedad colectiva comienza a gestarse, donde un grito colectivo exige que "algo debe hacerse". Como tales, nos dan un conjunto de indicios sintomáticos respecto a lo que parecen ser los puntos críticos, los asuntos irresueltos, las tensiones subyacentes, los traumas del inconsciente colectivo en las culturas de las sociedades de la modernidad tardía. Para entender lo que yace detrás de estas áreas de contestación moral y

ansiedad cultural es necesario conseguir algún acceso indirecto a las profundamente arraigadas y contradictorias corrientes de cambio cultural que corren bajo la superficie social. Ellas también nos proveen con algunos indicadores preliminares de las mayores fallas que recorren el cuerpo político, a partir de las cuales podemos comenzar a trazar la dirección del cambio cultural en el próximo milenio. En parte, esto es lo que ha guiado nuestra selección de temas y asuntos en los pocos capítulos que teníamos a nuestra disposición para delinear los contornos del cambio cultural.

La segunda razón por la que importa cómo la "cultura" es formada, gobernada y regulada es que, a su vez, es la cultura la que *nos* gobierna: la que "regula" nuestras conducta, acción social, prácticas humanas y, por ende, la manera en que las personas actúan dentro de las instituciones y en la sociedad en general. ¿Pero qué significa esto? ¿Cómo es que la cultura "regula" las prácticas sociales? ¿Cómo gobierna la cultura? Esto nos lleva de vuelta a la cuestión del significado, y por tanto a la dimensión "cultural" o discursiva de la acción social y de la conducta humana discutida más arriba. Puedes recordar la discusión sobre la actividad de "construir una pared" tomada del trabajo de Laclau y Mouffe (1990) (discutido en Hall 1997). Allí advertimos que "construir una pared" podía ser descrita como una "práctica discursiva". Esto no se debe a que todo sobre la construcción de una pared es "discurso", en el sentido limitado de perteneciente al lenguaje, al pensamiento o al conocimiento. Construir una pared requiere recursos materiales y ciertas acciones físicas del cuerpo, que acertadamente podrían ser descritas como el lado "no discursivo" de esta actividad de construir una pared; pero también involucra –y no podría ser lograda sin– aquellas acciones y el uso de los materiales que toman forma según nuestro conocimiento de cómo se construyen las paredes, según nues-

tro "modelo" de paredes y de construcción de paredes, el que precede e informa todas nuestras acciones y su secuencia; o sin el intercambio de información y coordinación de movimientos que permitieron a varias personas trabajar juntas en la construcción de la pared. En suma, construir una pared implica factores físicos y materiales, pero no podría tener lugar fuera de un sistema de significación, un conocimiento cultural institucionalizado, entendimientos normativos y la capacidad de conceptualizar y usar el lenguaje para representarse a uno mismo la tarea en que fue involucrado y construir alrededor suyo un "mundo" de significados colaborativos y comunicativos: en síntesis, "una cultura". Es en *este* sentido que "construir una pared" –tan profundamente físico y material como puede ser– es y debe *también* ser una actividad cultural, debe tener lugar o ser "relevante para el significado", y es por tanto una "práctica discursiva".

Esto explica por qué la regulación cultural es tan importante. Si la cultura, de hecho, regula constantemente nuestras prácticas sociales, entonces aquellos que necesitan o desean influenciar lo que se hace en el mundo o cómo son hechas las cosas necesitarán –para decirlo toscamente– agarrarse de la "cultura" de alguna manera, modelarla y regularla de algún modo o hasta cierto grado. El autor Perri 6 (1997) ofrece lo que muchos podrían considerar una sorprendente cita de Margaret Thatcher como epígrafe de su ensayo "Gobernar mediante culturas": "La economía es el método, pero el objetivo es modificar el alma". Y prosigue:

> Resolver problemas generalmente es una cuestión de modificar cómo la gente hace cosas, o cómo ven el mundo. Por mucho que digamos que nos gustaría que el gobierno nos deje solos, cuando nos enfrentamos con grandes problemas sociales esperamos que el gobierno realice todos los esfuerzos para cambiar el compor-

> tamiento o las creencias de aquellas personas implicadas en crear o en resolver tales problemas. Dicho simplemente, usualmente esperamos que el gobierno intente cambiar la cultura de la gente […] La cultura es ahora el centro de la agenda para la reforma del gobierno, porque sabemos, a partir de los hallazgos de una amplia gama de recientes investigaciones, que la cultura es quizá el determinante más importante de una combinación de éxito económico a largo plazo y cohesión social. El error tanto de la izquierda estatalista y la derecha del laissez-faire fue ignorar este hecho (Perri 6 1997: 260, 272).

Todo esto puede sonar muy conspiracional y manejado por el poder –e indudablemente cuestiones de poder están involucradas, motivo por el cual hemos venido diciendo que la cultura es inscrita por y siempre funciona dentro del "juego de poder"–. Pero no hay necesidad de ser groseramente reduccionista sobre esto. Todos queremos hacer lo mejor para nuestros hijos. ¿Pero qué es la educación sino el proceso mediante el cual la sociedad inculca sus normas, estándares y valores –en síntesis, su "cultura"– en la siguiente generación, con la esperanza y la expectativa de que, de este modo, guiará, canalizará, influenciará y modelará ampliamente las acciones y creencias de futuras generaciones en línea con los valores y las normas de sus padres y el sistema de valores predominante en la sociedad? ¿Y si esto no es regulación –gobernación moral mediante la cultura–? ¿Qué es el intento de construir una "cultura empresarial" dentro de una organización sino un esfuerzo por influenciar, formar, gobernar y regular –aunque indirectamente, quizá, y a la distancia– el modo en que sus empleados se sienten respecto de y actúan al interior de la organización? ¿Por qué a los moralistas tradicionales les importaría lo que la gente mirase en televisión, a menos que implícitamente creyeran que lo que la gente ve, las representaciones que miran, y el modo en que el mundo les es representado –en breve, la "cultura de la televisión"– influencia-

rá, formará, guiará y normativamente regulará, por ejemplo, su conducta sexual? ¿Por qué en el salón de clase se enfocan tanto las cuestiones de violencia y sexualidad, sino porque, de alguna manera, dependemos del sistema educacional para enseñar a los jóvenes lo que es y no es aceptable en estas áreas tan sensibles? ¿Por qué, de hecho, hablamos con nuestros amigos con líos, sino porque esperamos que lo que digamos cambiará sus actitudes, y que este "cambio de cultura" modificará su comportamiento, y comenzarán a conducirse a sí mismos de diferentes formas en sus prácticas sociales, según un conjunto distinto de normas y significados? No estamos hablando aquí necesariamente de coerción, influencia indebida, propaganda burda, información falsa o incluso motivaciones cuestionables. Estamos hablando de las disposiciones del poder simbólico o discursivo. Todas nuestras conductas y acciones están modeladas, influenciadas y reguladas normativamente por significados culturales. Dado que, en este sentido, la cultura regula la conducta y las prácticas sociales, entonces es de la mayor relevancia *quién regula la cultura*. La regulación *de* la cultura y la regulación *mediante* la cultura están, entonces, íntima y profundamente interrelacionadas.

Gobernar la dirección de la vida cultural

Tal vez sea necesario explorar estas formas de "regulación *mediante* la cultura" un poco más en detalle, para obtener un sentido más complejo y diferenciado sobre cómo trabaja. La primera forma de este tipo de regulación a la que queremos prestar atención es *normativa*. Las acciones humanas están guiadas por normas, en el sentido de que, en el curso de hacer algo, debemos ser capaces de imaginar su fin o su propósito, con tal de alcanzarlo. Y nuestra forma de hacerlo está guiada inconscientemente por nuestro sentido de "cómo estas cosas

son normal y apropiadamente hechas en nuestra cultura": por nuestras comprensiones tácitas y nuestro naturalizado "know-how" cultural. Cuando nos subimos a un bus, automáticamente buscamos en nuestros bolsillos una pieza redonda de metal, la ponemos en el lugar correcto y esperamos que una máquina nos devuelva un trozo de papel. Hemos abordado un bus y pagado por nuestro boleto. Apenas necesitamos pensar lo que estamos haciendo, todas nuestras acciones son automáticas. Y aun así, en ello no hay nada propiamente "instintivo". Cada movimiento que hemos efectuado está normativamente regulado, en el sentido de que, de principio a fin, ha sido "guiado" por un conjunto de normas y conocimientos culturales. Ya que no hemos dado a nuestras acciones demasiado razonamiento consciente activo –nuestras acciones han sido institucionalizadas, se han sedimentado en lo asumido de nuestra cultura, su habitus–, quizá debamos ser reacios a hablar aquí de "significado". Con todo, alguien que nos mira desde lejos –el inspector de boletos al final del bus, por ejemplo– sería perfectamente capaz de *entender* el significado de cada acción que hemos realizado. Encontraría que nuestras acciones son inteligibles porque *puede interpretarlas significativamente* –en relación con un conjunto de normas culturales y significados compartidos, que dan a nuestras acciones una "relevancia para el significado" en el sentido weberiano–. ¿Es esta pieza de conducta social "cultural"? Sí. Sólo debes considerar lo falto de significado que sería todo esto para algún otro ser humano proveniente de una cultura diferente que no posea los conceptos de "bus", "moneda", "boleto", "pagar el pasaje", etc., para apreciar cuán profundamente "cultural" fue este simple acto.

Lo que la regulación normativa hace es dar a la conducta y la práctica humanas una forma, una dirección y un propósito; orientar nuestras acciones físicas en línea con ciertos objetivos,

fines e intenciones; hacer nuestras acciones inteligibles para otros, así como predecibles, regulares; crear un mundo ordenado, en el cual cada acción es inscrita por los significados y valores de una cultura compartida. Por supuesto, la regulación normativa frecuentemente, y siempre al final, fracasa: de otro modo no habría ningún cambio, y el mundo simplemente se repetiría a sí mismo hasta el infinito. Por otro lado, nuestros mundos sociales se desmoronarían si las prácticas sociales fueran azarosas y "carentes de significado", si no estuvieran reguladas por significados, valores y normas compartidos –reglas y convenciones sobre "cómo hacer cosas", sobre "cómo se hacen las cosas en esta cultura" –. Ese es el motivo por el cual los límites de la regulación cultural y normativa son un medio tan poderoso de definir "quién está dentro" (i.e. quién hace las cosas a nuestro modo, según nuestras normas y significados) y quién es el "otro", lo diferente, el fuera de los límites discursivos y normativos de nuestra manera particular de hacer cosas (cfr. Hall ed. 1997, Woodward ed. 1997).

Otra forma en que nuestra conducta es "regulada culturalmente" es en los términos de sistemas clasificatorios que pertenecen y distinguen a cada cultura, que definen los límites entre semejanza y diferencia, entre lo que es sagrado y profano, lo que es "aceptable" e "inaceptable" respecto a nuestro comportamiento, nuestra ropa, nuestro lenguaje, nuestros hábitos, qué costumbres y prácticas son consideradas "normales" o "anormales", quién es "limpio" o "sucio" (cfr. Woodward ed. 1997). Una vez que una persona puede ser definida como alguien cuyas acciones son siempre inaceptables, reguladas por normas y acciones que no compartimos, nuestra conducta hacia esa persona se modificará en acuerdo a ello. Clasificar acciones, y adscribir la conducta y la práctica humanas dentro de nuestros sistemas de clasificación cultural, es otra forma de regulación cultural.

Una tercera vía de regulación por medio de la cultura, que fue discutida antes en un contexto diferente, se da en los términos de producir o "inventar" ["*making up*"] nuevos sujetos -es decir, regular qué clases de "sujetos" somos (esto se discute extensamente en Woodward ed. 1997, du Gay ed. 1997; particularmente du Gay 1997). Una organización corporativa desea volverse menos burocrática, más flexible en sus prácticas laborales y gerenciales, más orientada al cliente, con una gran sensación entre sus empleados de que sus destinos y fortunas personales están ligados a la eficiencia, la rentabilidad y el éxito de la organización. En una palabra, la organización busca volverse más "empresarial". Por supuesto, ella puede disponer todo tipo de procedimientos y regulaciones externos para lograr esto. Puede implementar una mejora y un perfeccionamiento del personal. Puede introducir un sistema de bonificaciones por ajustarse al comportamiento apropiado (y un sistema de castigos para desalentar las acciones inapropiadas). Pero si al final del día se ve obligada a emplear a la misma gente con los mismos hábitos y actitudes arraigados, sus esfuerzos probablemente fallen. En la ideología del "nuevo gerencialismo", sus reformas deben penetrar más profundamente: debe modificar el comportamiento y la conducta actuales de sus empleados. Puede regular su conducta, aunque a una cierta distancia, "cambiando la cultura de la organización": básicamente, produciendo un tipo diferente de empleado, o mejor aún, transformando al empleado individual del tipo de sujeto "burocrático" que era en el régimen gerencial anterior al nuevo tipo de sujeto "empresarial" del nuevo régimen. En efecto, debe intentar regular la cultura de la organización e influenciar la conducta de sus empleados mediante el trabajo directo sobre sus *subjetividades*: produciendo o construyendo nuevos tipos de *sujeto* empresarial, *sujetando* a los empleados individuales a un nuevo *régimen de significados y prácticas*.

La gracia de este tipo de regulación, si puede ser lograda –y casi está demás decir que raramente se obtiene sin conflicto y resistencia–, es que, en lugar de constreñir la conducta, el comportamiento y las actitudes de sus empleados mediante la imposición de un régimen externo de control social, procura conseguir empleados que subjetivamente tiendan a *regularse a sí mismos*. La estrategia es que los sujetos alineen sus motivaciones y aspiraciones personales y subjetivas con las motivaciones de la organización, que redefinan sus habilidades y capacidades en línea con las especificaciones personales y profesionales de la empresa, que internalicen los objetivos organizacionales como sus propias metas subjetivas. Ellos harán uso de lo que Foucault llama las "tecnologías del yo" para "inventarse a sí mismos" ["*make themselves up*"], para producirse a sí mismos –en los términos de du Gay (1997)– como tipos diferentes de sujetos emprendedores. La regulación por medio del "cambio cultural" –a través de un giro en el "régimen de significados" y mediante la producción de nuevas subjetividades, dentro de un nuevo conjunto de disciplinas organizacionales– es otro modo, potente, de "gobernar *mediante* la cultura".

Conclusión

En este breve capítulo, hemos atendido el problema de la centralidad de la cultura desde diferentes perspectivas. Primero, hemos considerado la expansión sustantiva de la cultura: su creciente centralidad para los procesos globales de formación y cambio, su penetración en los diversos aspectos de la vida cotidiana y local, y su papel constitutivo en la formación de identidades y subjetividades. Después abordamos la centralidad epistemológica de la cultura: su posición constitutiva en las humanidades y las ciencias sociales hoy, y los cambios en la

teorización y el análisis en relación con el "giro cultural". Tratamos de examinar qué significa la afirmación sostenida por este "giro" conceptual en cuanto a que toda práctica social tiene lugar "dentro de la cultura".

En la segunda parte del capítulo, retomamos estas consideraciones de largo alcance en relación con el tema central de este libro: la regulación de la cultura. Revisamos nuevamente por qué las cuestiones de regulación y gobierno de la cultura eran tan importantes, y tratamos de desenredar algunas de las tendencias contradictorias en los nuevos modos regulatorios que han surgido en las décadas recientes: las tendencias, en diferentes esferas tanto hacia la re-regulación como hacia la desregulación. Finalmente, dimos vuelta la tortilla, desde cuestiones relativas al gobierno *de* la cultura hacia el gobierno *mediante* la cultura, usando esto como una oportunidad para revisar algunas de las dimensiones claves del funcionamiento de la cultura y su centralidad en el mundo moderno. Sin dar un resumen detallado del todo el argumento, esperamos que esta revisión sumaria haya ayudado a identificar y subrayar algunos de los temas más relevantes que atraviesan el proyecto "Cultura, Medios e Identidades", y clarificar la naturaleza de la cultura, tanto lo que es como lo que hace.

Referencias citadas

Ang, Ien y Jon Stratton. 1996. Asianing Australia. *Cultural Studies*, 10 (1): 16-36.

Benson, Susan. 1997. "The body, health and eating disorders". En: Kathryn Woodward (ed.), *Identity and difference*. Londres: Sage-The Open University.

Bhabha, Homi (ed.) 1990. *Nation and Narration*, Londres: Routledge.

Bocock, Robert. 1997. "Choice and Regulation: Sexual Moralities". En: Kenneth Thompson (ed.), *Media and Cultural Regulation*. Londres: The Open University-Sage Publications.

Butler, Judith. 1993. *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*. Londres: Routledge.

Chen, Kuan-Hsing. 1996. Not yet the post-colonial era. *Cultural studies*. 10 (1): 37-70.

Du Gay, Paul. 1997a. "Organizing identity: making up people at work". En: du Gay, P. (ed.). *Production of culture/cultures of production*. Londres: Sage-The Open University.

_____. (ed.). 1997. *Production of culture/cultures of production*. Londres: Sage-The Open University.

_____ *et al*. 1997. *Doing cultural studies: the story of the Sony Walkman*. Londres: Sage-The Open University.

_____. 1994. "Some course themes". Document sin publicar. The Open University.

Foucault, Michel. 1978. *The history of sexuality*. Harmondsworth: Penguin Books.

Gilroy, Paul. 1997. "Diaspora and the detours of identity". En: Kathryn Woodward (ed.), *Identity and difference*. Londres: Sage-The Open University.

Goldblatt, David *et al.* 1997. *Global flows, global transformations: concepts, evidence and arguments*. Cambridge, Polity.

Grossberg, Lawrence *et al.* (eds.). 1992. *Cultural studies*. Londres: Routledge.

Hall, Stuart. 1997. "The work of representation". En: Stuart Hall (ed.), *Representation: cultural representations and signifying practices*, Londres, Sage-The Open University.

_____. (ed.). 1997. *Representation: cultural representations and signifying practices*, Londres, Sage-The Open University.

_____. 1992a. "The question of cultural identity". En: Stuart Hall, David Held y Tony MacGrew (eds.), *Modernity and its futures*. Cambridge: Polity Press-The Open University.

_____. 1992b. "Cultural studies and its theoretical legacies". En: Lawrence *et al.* Grossberg, (eds.), *Cultural studies*. Londres: Routledge.

Hall, Stuart, David Held y Tony MacGrew. (eds.) 1992. *Modernity and its futures*. Cambridge: Polity Press-The Open University.

Hamilton, Peter. 1997. "Representing the social: France and Frenchness in post-war humanist photography". En: Stuart Hall (ed.), *Representation: cultural representations and signifying practices*. Londres: Sage-The Open University.

Harvey, David. 1989. *The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change*. Oxford: Blackwell.

Hirst, Paul y Grahame Thompson. 1996. *Globalization in question: the international economy and the possibilities of governance*. Cambridge, Polity.

Jacques, M. 1997. "The rebel alliance of British talents". *The Guardian*, 20 febrero.

Jordan Glenn y Chris Weedon. 1995. *Cultural politics*. Oxford: Blackwell.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. 1990. "Post-Marxism without apologies". In: Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of our time*. Londres: Verso.

Lévi-Strauss, Claude. 1979. "El campo de la antropología". En: *Antropología estructural II. Mito, sociedad y humanidades*. México: Siglo XXI editores.

Mackay, Hugh (ed.). 1997. *Consumption and everyday life*. Londres: Sage-The Open University.

Mclennan, Gregor. 1992. "The Enlightenment project revisited". En: Stuart Hall, David Held y Tony MacGrew (eds.), *Modernity and its futures*. Cambridge: Polity Press-The Open University.

Massey, Doreen. 1995. Making spaces, or, geography is political too. *Soundings*, (1): 193-208.

Miller, Daniel. 1997. "Consumption and its consequences". In: Hugh Mackay (ed.), *Consumption and everyday life*. Londres: Sage-The Open University.

Nixon, Sean. 1997. "Exhibiting masculinity". En: Stuart Hall (ed.), *Representation: cultural representations and signifying practices*, Londres, Sage-The Open University.

Parekh, Bhikhu. 1997. "National Culture and Multiculturalism". En: Kenneth Thompson (ed). *Media and Cultural Regulation*. London: Sage Publication

Parsons, Talcott. 1968. *The structure of social action*. Londres: Collier-Macmillan.

Perri 6. 1997. "Governing by cultures". En: Mulgan, Geoff. (ed.), *Life after politics*. Londres: Fontana/DEMOS.

Photographers Gallery. 1997. *Great 11: translocations*. Catalogue to exhibition.

Robins, Kevin. 1997. "What in the world's going on?". En: Paul du Gay (ed.), *Production of culture/cultures of production*. Londres: Sage-The Open University.

Salaman, Graeme. 1997. "Culturing production". En: Paul du Gay (ed.), *Production of culture/cultures of production*. Londres: Sage-The Open University.

Thompson, Kenneth 1997. "Regulation, De-Regulation, Re-Regulation". En: Kenneth Thompson (ed.), *Media and Cultural Regulation*. London: The Open University-Sage Publications.

_____. (ed.). 1997. *Media and Cultural Regulation*. London, Thousand Oaks, New Delhi: The Open University-Sage Publications.

Tomlinson, John. 1997. "Internationalism, globalization and cultural imperialism". En: Kenneth Thompson (ed.), *Media and Cultural Regulation*. pp.117-162. London: The Open University-Sage Publications.

Woodward, Kathryn. 1997a. "Concepts of identity and difference". En: Kathryn Woodward (ed.), *Identity and difference*. Londres: Sage-The Open University.

_____. 1997b. "Motherhood: identities, meanings and myths". En: Kathryn Woodward (ed.), *Identity and difference*. Londres: Sage-The Open University.

_____. (ed.). 1997. *Identity and difference*. Londres: Sage-The Open University.

Artilugios de la cultura: apuntes para una teoría postcultural

Eduardo Restrepo
Departamento de Estudios Culturales
Pontificia Universidad Javeriana

> Alguna limpieza en el terreno es necesaria si queremos cortar caminos frescos a través de viejos matorrales.
>
> Jean y John Comaroff (1992: 19)

Introducción

Artilugio, según el Diccionario de la Real Academia, tiene tres significados. El primero es el de "mecanismo, artefacto, sobre todo si es de cierta complicación". El segundo es el "ardid o maña, especialmente cuando forma parte de algún plan para alcanzar un fin". Finalmente, artilugio significa "Herramienta de un oficio". No hay palabra más adecuada, entonces, para dar cuenta hoy en día de la cultura.

La cultura supone una serie de artilugios en tanto es un artefacto conceptual, uno que a pesar de emerger fácilmente en boca de muchos para nombrar o describir disimiles situaciones, asuntos y gentes no ha dejado de acarrear numerosas ambigüedades, esquivando cualquier definición diáfana (Briones 2005). Aunque, como veremos más adelante, tiende a cosificarse asumiendo que es un existente allá afuera en el mundo sin más, cultura es un instrumento analítico que emergió en ciertos

contextos históricos para dar cuenta y hacer sentido de ciertas problemáticas. A pesar de que a muchos nos cueste pensarlo, cultura no es una cosa del mundo, sino que constituye un complejo y brumoso artefacto conceptual.

Como se abordará en este escrito, la apelación a la cultura a menudo acarrea una serie de argucias, no sólo en tanto ha devenido en uno de los más sutiles y eficaces instrumentos de gobierno de los otros y de nosotros mismos, sino porque también constituye y moviliza un complejo entramado de recursos económicos y subjetividades de individuos y colectivos. Nada hay de inocente, entonces, en la cultura; al contrario, supone un particular terreno de relaciones de poder y de disputas, de sedimentaciones y visibilidades tal, que podríamos imaginar que si algo define el sentido común[1] de nuestra época eso es la ubicuidad analítica y política de la cultura.

Finalmente, cultura es la herramienta que ha habilitado un verdadero ejército de expertos y tecnócratas, activistas y trabajadores, que hablan y reproducen su existencia en nombre de la cultura, que administran el mundo y sus gentes, que se posicionan en particulares campos y disputan los términos de la inteligibilidad y hacibilidad, produciendo particulares sujetos morales y ordenamientos. Los antropólogos viven de la cultura, por supuesto; así como los practicantes de los estudios culturales y

[1] Desde una perspectiva gramsciana, la categoría de "sentido común" refiere a la contradictoria y no formalmente destilada "concepción del mundo" que no sólo se expresa en las formaciones ideológicas, sino que también se encarna en las prácticas y modos de vida. No solo ideas, sino también prácticas constituyen esta concepción del mundo. No pura falsa consciencia, error y engaño, como desde una larga tradición ha sido entendida la ideología; sino más bien concepciones, antañas y recientes, no formalmente reflexivas incrustadas de disimiles maneras en las ideas y prácticas con las cuales pensamos (o no), experimentamos (o no) e intervenimos (o no) en el mundo (Gramsci 1970: 366-367, 370, 488-489).

no pocos sociólogos, historiadores, artistas y críticos culturales, entre muchos otros. Pero no solo ellos, sino que un enjambre de tecnócratas en las más disimiles entidades estatales, empresas y Ongs despliegan sus conspicuas o nimias existencias en rutinarias labores en nombre de la cultura. Los activistas y trabajadores de la cultura comprenden un amplio y contradictorio espectro que incluye los ámbitos de la patrimonialización, el multiculturalismo, las identidades y las denominadas industrias culturales, entre otros.

Por estos tres aspectos que constituyen los artilugios de la cultura, no es de extrañarse la enorme investidura afectiva y el rechazo visceral que a menudo se expresan cuando se explicitan cuestionamientos a la supuesta necesariedad teórica y política de los conceptos de cultura. Este tajante rechazo a la problematización de la cultura, aun entre colegas que han evidenciado sofisticación teórica en otras discusiones, no deja de ser sintomático de nuestra epocalidad. Incluso, en muchas de estas reacciones se puede constatar fácilmente cómo en torno a la cultura existe una suerte de aureola moral: ¿quién puede estar en contra de la cultura, si la cultura pareciera encarnar no solo lo esencial de lo que somos, sino también lo bueno, lo deseable, lo que hay que considerar, conservar y apreciar? La cultura y sus derivados (diferencia cultural, cultura ciudadana, multiculturalismo, interculturalidad) hacen parte de esa familia de términos que tendemos a considerar como inherentemente positivos e indispensables para pensar, experimentar y posicionarnos individual y colectivamente en el mundo.

En este escrito busco contribuir a interrumpir la espesa coraza de certezas que suelen impedir cualquier historización y desnaturalización de los artilugios de la cultura. Me anima, entonces, una especie de forcejeo con los ángeles, para usar en

otro contexto una conocida expresión de Stuart Hall. Me gustaría perturbar, así fuera levemente, la febril inercia del establecimiento académico en torno a la cultura al igual que socavar la autoridad y ganancias de sus expertos y tecnócratas. Pero como no hay que confundir lo que es el mundo con lo que uno desearía que fuese, probablemente con este escrito solo se logrará dejar constancia, para algunos pocos, que otros esquemas de inteligibilidad y politización de nuestro presente se requieren con urgencia y que, para eso, la cultura debe dejar el lugar central como categoría analítica y de articulación de subjetividades políticas, para someterla al despiadado y concreto estudio de qué se ha hecho en su nombre y con qué efectos. Este es el reto de lo que llamaré una teoría postcultural.

La cultura en la imaginación teórica

Sabemos que el término de cultura nace en el marco de la tradición occidental y que se populariza en la segunda mitad del siglo XX de la mano de disciplinas como la antropología y de lo que Stuart Hall denomina, en su capítulo a este libro, el giro cultural. No obstante, la genealogía del concepto de cultura en el "pensamiento occidental" se remonta uno o varios siglos antes, dependiendo de la tradición desde la cual se trace su historización. Algunas de las referencias más recurrentes que han abordado esta genealogía son Norbert Elias ([1939] 2009) y Raymond Williams ([1976] 2008), aunque se cuenta también con publicaciones más recientes sobre el asunto como la Adam Kuper (2001) y la de Eduardo Nivón (2015).

Las conceptualizaciones de cultura que serán discutidas en este escrito se encuentran asociadas a un recuento de diferentes autores y elaboraciones en los campos de la antropología y los

estudios culturales. Esto no significa que autores por fuera de estos campos no hayan abordado la cultura, como podríamos indicar con el seminal libro de Freud *El malestar en la cultura*, los ampliamente reconocidos trabajos de Pierre Bourdieu al respeto, o los influyentes estudios desde la crítica cultural, la historia cultural o los estudios literarios.

Escojo este breve recorrido por la imaginación teórica de la antropología y los estudios culturales porque me siento más cómodo en estos campos, para hacer un argumento muy sencillo: la palabra cultura evidencia la emergencia, yuxtaposición y disolución de diferentes concepciones y énfasis dependiendo de los paradigmas teóricos y metodológicos que la posibilitan, lo cual no significa que no se puedan trazar ciertas confluencias.[2]

Con Edward Tylor la palabra de cultura encuentra su primera formulación conceptual en la disciplina antropológica a finales del siglo XIX, y sin lugar a dudas ha sido una de las más citadas e inspiradoras.[3] Desde su perspectiva, la cultura es esa totalidad de lo aprendido y producido por el ser humano. Su conocida definición supone un extenso listado que incluye conocimientos, arte, creencias, moral y costumbres, entre otros. Tylor estaba hablando de la cultura de la humanidad como una sola, en el marco de su enfoque evolucionista que suponía leyes

---

2 En lo que sigue presentaré, de forma esquemática, algunos de los planteamientos los conceptos de cultura que se han asociado con los nombres de algunos antropólogos. Mi punto no es dar cuenta en detalle de las teorías antropológicas sobre la cultura sino mostrar algunos contrastes gruesos que han marcado el posicionamiento de la cultura en la imaginación antropológica. Para un estudio de las teorías antropológicas de cultura, ver Kahn (1975), Kuper (2001) y Rossi y O'Higgins (1981).

3 Esta afirmación es cuestionada por el historiador de la antropología George W. Stocking, quien considera más bien a Franz Boas como el primer exponente en la antropología moderna del concepto de cultura (Kuper 2001: 78).

y fases o estadios de evolución. De ahí que hablara de Cultura en singular y con mayúscula inicial (Zalpa 2011).

Con el particularismo histórico de Franz Boas y el funcionalismo de Bronisław Malinowski a principios del siglo XX, ya no se pretende realizar este tipo de generalizaciones del evolucionismo y se descarta la noción de cultura como una sola para empezar a hablar de culturas en plural. Este desplazamiento de la Cultura (como una) a las culturas (en su irreductible pluralidad) se asocia también al surgimiento del relativismo cultural: cada cultura es entendible y valorable en sus propios términos.

El argumento central del relativismo cultural es que no hay culturas superiores o inferiores sino solo distintas, y que cualquier práctica cultural solo es entendible en el contexto de la cultura a la que pertenece. Cada cultura se concibe, desde esta perspectiva, como un complejo universo que debía entenderse en sus propios términos y no podía considerarse inferior o superior a otra cultura, sino simplemente diferente. Con esta idea del relativismo cultural se cuestionaban los supuestos más preciados de todo el pensamiento evolucionista y su expresión en la ideología colonialista que suponía que los europeos eran la cúspide de la civilización y que las diferencias culturales con respecto a los otros pueblos debían entenderse como fases en una evolución social unilineal. La noción de cultura que se articula con el relativismo cultural opera como una afrenta a la arrogancia colonial de la superioridad europea (García Canclini 1982).

En Estados Unidos, el particularismo histórico de Boas supuso que se estudiaran las culturas en sus especificas características y expresiones en ciertas áreas geográficas acotadas como área cultural. En Inglaterra, con el funcionalismo de Malinows-

ki, la cultura (o la totalidad social) es pensada como un organismo, como una totalidad integrada y funcional donde cada uno de sus componentes (las instituciones) desempeña una función determinada en la reproducción del todo (Kahn 1975).

La ecología cultural estadounidense de los años cincuenta considera la cultura como un mecanismo de adaptación extrasomático en estrecha relación con el entorno ambiental (Rossi y O'Higgins 1981). Con Claude Lévi-Strauss y el estructuralismo en antropología, se impone la analogía de la cultura estructurada como el lenguaje (o, más precisamente, como lengua); esto es, un sistema de diferencias compartido e inconsciente (Ortner 1993). El interpretativismo, por su parte, introduce una noción semiótica de cultura al definirla como esa telaraña de significados en las que los seres humanos nos encontramos atrapados, pero que hemos construido nosotros mismos. El interpretativismo, entonces, entiende la cultura como texto y al etnógrafo como un lector (Kuper 2001).

En esta multitud de abordajes teóricos, propios de las antropologías clásicas, se puede referir esquemáticamente a ciertas figuras o metáforas de la cultura: como organismo (en el funcionalismo, por ejemplo), como mecanismo de adaptación extrasomática (en ciertas versiones de la ecología cultural), como lengua (a la manera levistraussina), como texto (en el sentido dado por Geertz), son quizás las más fácilmente reconocidas.

A pesar de las diferencias teóricas que pueden ser identificadas en estas figuras o metáforas, se puede afirmar que hay dos supuestos básicos compartidos. De un lado tenemos la concepción de que el comportamiento humano es *regulado* y *recurrente*. Regulado significa que sigue ciertos patrones identificables, no es algo que se produce de forma caprichosa o caótica. Recu-

rrente porque tiende a repetirse, así sea con grandes intervalos generacionales o epocales. Del otro lado, el segundo supuesto consiste en que estas regulaciones y recurrencias son *aprendidas* por los individuos, esto es, se derivan de las enseñanzas que una generación trasmite a las siguientes mediante modalidades reflexivas y explícitas (muchas veces institucionalizadas como en la escuela o rituales) o inconscientes e implícitas. La cultura sobrevive a cada uno de los individuos ya que no muere con ellos, sino que tiende a pasar a las siguientes generaciones. En síntesis, el planteamiento es que la cultura no estaría en los genes, sino que es aprendida. De ahí, siguiendo a Trouillot (2011: 180), podemos afirmar que estas dos premisas constituyen el "núcleo" duro de las elaboraciones antropológicas de cultura que hemos expuesto hasta aquí.

En las diferentes formas de conceptualización de la idea antropológica de cultura que se han indicado, se pueden distinguir dos grandes tipos. De un lado, aquellas que consideran que la cultura refiere al modo de vida de un grupo humano, por lo que incluiría todas las prácticas, relaciones e ideas que este grupo ha constituido, desde las referidas a la subsistencia como la cacería o la agricultura hasta las que implican diferentes sistemas de creencias y concepciones del mundo. Así, lo que se ha dado en llamar la economía, la política, la organización social, la religión y la ideología serían algunos de los componentes de la cultura. En este tipo de concepción, cada cultura sería una totalidad en la que existirían una serie de subcampos como la economía, la organización social, la política, la religión, etc.

Conceptualmente, este tipo de elaboración constituye a la cultura como una totalidad por contraste con otra gran totalidad: la naturaleza. En este sentido, la cultura es lo que no es naturaleza y, a su vez, la naturaleza sería lo que no es cultu-

ra (Descola 2005, Latour 2018, Trouillot 2011). Para decirlo en otras palabras, la cultura sería lo particular y lo singular del modo de vida de cada uno de los grupos humanos (o la especificidad de la humanidad, según Tylor). Sería una creación de las colectividades humanas y, por ende, arbitraria. La naturaleza, en contraste, sería lo universal y la constante que se expresaría en la dimensión biológica de los seres humanos.

El otro tipo de conceptualizaciones de la cultura sería el que considera que la cultura es sólo una dimensión o componente de lo humano. En este tipo de conceptualizaciones, la que más se ha popularizado es la que considera que esa *dimensión* de lo humano que definiría la cultura sería la referida al significado (a lo simbólico, al sentido o a las representaciones, dependiendo del lenguaje teórico utilizado) otorgado a cualquier práctica, relación o hecho social (Geertz 1996, Ortner 2005). De esta manera la economía, la organización social o la política no serían componentes de la cultura (como en el primer tipo de definiciones) sino que tendrían siempre una dimensión cultural. Me explico. El mercado o el dinero no son sólo hechos económicos, sino que son hechos que siempre están asociados y vehiculizan determinados significados. En tanto están investidos de significados (y no pueden dejar de estarlo) estos hechos económicos suponen una dimensión cultural. La cultura sería la red de significados que constituyen la particular forma de comprender y experimentar el mundo por parte de un grupo humano determinado. Como vemos, en este tipo de definiciones la cultura se diferenciaría de lo económico, de lo social, de lo político, etc., pero sería una dimensión que atravesaría todos esos otros aspectos de la vida social.

Además de la antropología, la apelación a la cultura ha sido central para el campo transdiciplinar de los estudios culturales.

De forma general, para los propósitos de este texto, se puede considerar que los estudios culturales nacen en la década del sesenta, asociados al Centro de Estudios Culturales Contemporáneos en Birminghan, teniendo como referentes a autores como Raymond Williams, E.P. Thompson, Richard Hoggart y Stuart Hall. Nacen en el periodo de la segunda postguerra, en el que se estaba desplegando una serie de transformaciones en las prácticas e imaginarios sociales de las clases obreras británicas que urgían de nuevas herramientas conceptuales y de inusitados enfoques metodológicos (Mattelart y Neveu 2002).

La noción de cultura de los estudios culturales se conceptualiza a partir de una serie de cuestionamientos de lo que constituía sentidos comunes en gran parte del terreno intelectual y político de la Gran Bretaña de la época. Uno de los más importantes cuestionamientos en este terreno en el que nacen los estudios culturales se articula en relación con cierto modelo del marxismo dominante que, pensando a partir de la distinción analítica de base/superestructura, le destinaba a la cultura un lugar secundario. Al igual que la ideología, la cultura se distanciaba de las condiciones materiales de existencia que componían la base (economía), operando como su reflejo (a menudo, como un reflejo distorsionado). En la conocida expresión de Engels, la base era lo que determinaba, en última instancia, todo el edificio de la vida social. Así la cultura, como la ideología, era tratada fundamentalmente como un epifenómeno, como una expresión más o menos directa de un particular ensamblaje histórico de las fuerzas productivas y de relaciones sociales de producción (esto es, de la base). Como la base o economía lo explicaba todo, la cultura no había que tomársela realmente en serio. Como todo se podía remitir a la economía, se daba un reduccionismo que se ha denominado economicismo o materialismo vulgar (Hall [1983] 2010).

Para las décadas del sesenta y setenta, los estudios culturales cuestionaron duramente este reduccionismo, argumentando que la cultura debía ser tomada en serio, que no debía ser pensada como un simple reflejo de la base. El cuestionamiento al reduccionismo a la economía o al materialismo vulgar, nunca significó que los estudios culturales consideran que la cultura era una esfera autocontenida que se podía explicar simplemente en sus propios términos. Así, por ejemplo, Raymond Williams habló de cultura y sociedad, mientras que Stuart Hall se refirió a la cultura como prácticas de significado articuladas con relaciones de poder.

El cuestionamiento al economicismo o materialismo vulgar imperante en ciertas versiones del marxismo de la época, tampoco significó que los estudios culturales se ubicarán como un simple idealismo. En su conocido libro, *Marxismo y literatura*, Raymond Williams (1973) presenta lo que puede considerarse una teoría materialista de la cultura. Luego de evidenciar las limitaciones del modelo de la base/superestructura, argumenta que cualquier referencia a la cultura o lo cultural implica siempre un proceso que contiene condiciones materiales de producción, al igual que cualquier otro aspecto de la vida social.

El otro gran cuestionamiento en el que surge el concepto de cultura de los estudios culturales se refiere a la idea de cultura como alta cultura que prevalecía por aquel entonces en el campo de los estudios literarios (Williams [1958] 2008). Esa asociación entre cultura y culto, entre cultura y grandes obras estéticas, entre cultura y ciertos artistas, entre la cultura y las obras sublimes del espíritu de una nación, de una época, de la civilización. Ante esta idea de la cultura como alta cultura, que es poseída por unos (cultos) y no por otros (incultos), reaccio-

nan los estudios culturales argumentando que la cultura es ordinaria, es algo común.

Si la cultura es ordinaria, se le despoja de esa aureola de exclusividad que subyace en la noción de alta cultura (Williams [1958] 2008). La cultura también habita en los sectores y clases populares, también puede encontrársela en sus prácticas y producciones. La valoración de estas prácticas y producciones, el tomarse en serio la cultura como ordinaria, lleva a los estudios culturales a evidenciar que la jerarquización que opera en la distinción culto/inculto propia de la idea de cultura como alta cultura amerita ser entendida más como un dispositivo de distinción de clase social que como una constatación del valor cultural de una práctica o producción.

Para los estudios culturales la cultura se entiende en su relación mutuamente constitutiva con el poder. Cuando se habla de *cultura* en estudios culturales necesariamente nos referimos a la cultura-como-poder *y* al poder-como-cultura (Restrepo 2012a, Vich 2014). Por tanto, para los estudios culturales "[…] resulta imposible abstraer la 'cultura' de las relaciones de poder y de las estrategias de 'cambio social'" (Mattelart y Neveu 2002: 28). Y aunque no se puede sugerir que *únicamente* los estudios culturales operan desde una categoría de cultura de esta manera (cfr. Dirks, Eley y Ortner 1994),[4] sí se puede afirmar que no es concebible el proyecto intelectual y político de los estudios

[4] En México, por ejemplo, en los años ochenta se realizaron desde la antropología una serie de debates en torno a la noción de culturas populares asociadas a las configuraciones de poder y de resistencia (cfr. Bonfil *et al.* 1982, Giménez 1987, González 1987, García Canclini 1982, Stavenhagen *et al.* 1982). Estas conceptualizaciones, hacia finales de los años ochenta, llevaron al cuestionamiento de las culturas como puridades en trabajos como el de culturas hibridas de Néstor García Canclini (1989).

culturales que no opere en el amplio marco abierto por esta categoría (Hall 2011: 15).

Críticas y posicionamientos

En la antropología se han dado una serie de críticas en torno a la palabra-conceptos de cultura expuestos, lo que no tiene correlato en el campo de los estudios culturales. Pocos son los exponentes de los estudios culturales que pueden imaginar el campo sin alguna categoría de cultura, entre otras cosas porque no es extraño que se equipare estudios culturales con estudios sobre la cultura. Por tanto, las críticas a la cultura como concepto se han dado más en el terreno de la antropología.[5]

Ya para los años ochenta, se empezó a cuestionar la palabra-conceptos de cultura que habían sido utilizados hasta entonces en la antropología porque, a pesar de sus diferencias teóricas, abordaban el estudio de las culturas como si fueran entidades autocontenidas y aisladas. En su libro *Europa y la gente sin historia*, Wolf ([1982] 2000) recurrió al símil de las bolas de billar para referirse a las palabra-conceptos de cultura en antropología que no contemplaban los procesos históricos de relación, a veces globales e impuestos como el colonialismo europeo, que las habían constituido y hasta cierto punto las explicaba. En palabras de Eric Wolf: "[…] las poblaciones humanas edifican sus culturas no en asilamiento sino mediante una interacción recíproca" ([1982] 2000: 9). Por tanto, este modelo de la cultura como bola de billar supone una violencia

[5] En lo que sigue hago una muy apretada síntesis de estos debates. En otro texto (Restrepo 2012b) me detuve más en la presentación de estas y otras críticas a la relevancia analítica de los conceptos más convencionales de cultura que se han hecho desde la antropología.

teórica y metodológica al mostrar como autocontenido y aislado lo que en realidad está constituido por múltiples procesos e interconexiones (forzadas o no), muchas de estas a escala global. Así, autores como Gupta y Ferguson han indicado que: "[…] en lugar de dar por sentada la autonomía de la comunidad originaria, tenemos que examinar su proceso de constitución *como comunidad* en ese espacio interconectado que ha existido siempre" (2008: 237).

Por otro lado, se ha cuestionado que la palabra-conceptos de cultura predominantes hasta entonces en la antropología han tendido a borrar la diferencia y la desigualdad *al interior* de lo que aparecen como entidades establecidas (cultura, localidad, población). Al concebir la cultura como comunalidad con una identidad esencial que garantizaría una homogeneidad constitutiva, se ha dificultado entender la heterogeneidad y la desigualdad al interior de las culturas (cfr. Figueroa 2000, Wright 1998). Parecieran predominar descripciones y análisis que hablan de lo compartido como tradición, pero es más difícil que en la palabra-conceptos de cultura examinados se posibilite un examen de cómo se tejen relaciones de diferenciación internas engranadas a relaciones de sometimiento y dominación de unos sectores por otros. Esta crítica, según Abu-Lughod, implica "[…] la necesidad de repensar la noción de cultura en singular, como un conjunto compartido de significados, distintos de aquellos mantenidos por otras comunidades llamadas a veces 'culturas'" (2006: 132).

También se cuestionó aquellos conceptos de cultura donde las culturas se entienden como totalidades integradas, aislables analíticamente, que pueden ser contrastadas con otras entidades iguales que se corresponden con ciertos lugares y gentes. Este isomorfismo de cultura-lugar-gente-identidad ha sido

duramente cuestionado por sus supuestos esencializantes. El supuesto es que las culturas son localizables en un espacio geográfico determinado, a cada cultura le corresponde un lugar discreto claramente delimitado y exclusivo. Así, cada cultura como entidad discreta se superpone con espacios también pensados de forma discreta, con límites claramente establecidos (como el mapa del mundo donde a cada país le corresponden unos límites claramente definidos y un color que lo distingue de sus vecinos inmediatos y produce el efecto de una entidad naturalmente existente) (Gupta y Ferguson 2008). A esta relación entre lugar y cultura se le agrega la de un grupo humano correspondiente y una identidad cultural derivada. De esta forma se establece una equivalencia analítica entre cultura-lugar-grupo-identidad (Rosaldo 1989).

En cuarto lugar, se ha cuestionado la visión normativa asociada estas nociones clásicas de cultura como un orden impuesto que hace que los individuos aparezcan como simples reproductores de la estructura, garantes de la función de la institución o portadores pasivos de significado (Dirks, Eley y Ortner 1994: 3-4, Gupta y Ferguson 2008: 237). Al respecto, Trouillot indica como "Los antropólogos encontraron en el campo a personas que no seguían las reglas, que no compartían las creencias dominantes, que no reproducían los patrones esperados y que tenían sus ojos bien abiertos en el Otro Lugar" (2011: 186).

Los críticos señalan cómo los individuos no son monolíticos depósitos de tradición o de identidades ahistóricas e inflexibles, definidas de una vez y para siempre. Incluso plantean que estas ideas normativas de la cultura hacen que aparezcan como ruidos, desviaciones, anomias, como "no-dato", aquello que cuestionaba dichos paradigmas del "orden" (Rosaldo 1989). Estas concepciones de la cultura como un orden ineluctable

diluyen la comprensión de la agentividad, el conflicto, el disenso y la multiacentualidad de las disímiles prácticas y representaciones inscritas en relaciones de dominación, disidencia y resistencia (Ortner 1993).

En quinto lugar, la palabra-conceptos de cultura también han sido cuestionadas por su efecto otrerizante y exotizante. Como el énfasis ha estado en mostrar la diferencia entre las culturas esto ha propiciado que las descripciones de estas hayan enfatizado lo exótico, la particularidad, lo distinto que, como lo ha demostrado Johannes Fabian (1983), ha supuesto su negación de la coetaniedad de esos "otros" con respecto a "nosotros". El resultado ha sido un paulatino énfasis en la exotización y otrerizarización de ciertos grupos humanos que también tienen mucho de común, de compartido con otros grupos y con el "nosotros" desde el que se produce la mirada etnográfica.

Este efecto de exotización y otrerización también se articula desde una monumentalización de la cultura, es decir, donde se privilegian prácticas, relaciones o significaciones monumentalizables, curatoriables y consumibles cual objetos de museo (Rosaldo 1989, Reygadas 2007). Esto ha significado, en palabras de Pazos, que

> La antropología contribuye a una estetización de lo distante […] en que lo lejano es lo que aparece como digno de interés y el exotismo se constituye en sí mismo como valor […] Es la antropología que refuerza la otredad de los otros, y que, contrastándolas, hace a las culturas inteligibles por su diferencia (Pazos 1998: 38).

De ahí que la palabra-conceptos de cultura haya operado como un dispositivo de otrerificación, de exotización de la diferencia (Said 1996).

Otra crítica subraya que suele presentarse una confusión entre la cultura como distinción analítica de la cultura como si fuese ontológicamente existente. Así se cuestiona la cosificación o sustancialización de la cultura, es decir, que se considere a la cultura como una cosa existente en el mundo como tal, perdiendo de vista que ha sido un *instrumento analítico* fabricado por los expertos. En las clarificantes palabras de Pierre Bourdieu, se confunde las cosas de la lógica con la lógica de las cosas.

Una particular expresión de esta confusión, es la que podríamos denominar esferización de la cultura. Es decir, la cosa en el mundo que se supone es la cultura es como una esfera de una sociedad que es independiente, aunque se relaciona y en partes se yuxtapone, con otras esferas. Es como si la vida social fuese un pastel, en el cual la cultura es un pedazo. Así, no solo se ontologiza la cultura, sino que se la purifica como exterioridad de otras esferas o pedazos como la política, la economía, etc. Desde tempranas elaboraciones de los estudios culturales como las de Raymond Williams (1973), o más recientes la de Víctor Vich (2014), esta noción esferizante de la cultura ha sido radicalmente cuestionada. Entre los antropólogos también se ha problematizado estas concepciones cosificantes y esferizadas de la cultura (cfr. Grimnson 2011).

También se ha criticado el reduccionismo asociado al culturalismo que se ha posicionado en algunas conceptualizaciones que apelan a la cultura. El culturalismo constituye un reduccionismo, es decir, una estrategia de reducción a la cultura y lo cultural las explicaciones del mundo social e individual. A imagen y semejanza del economicismo en donde todo se pretendía explicar desde la economía o la clase, en el culturalismo todo pareciera empezar y terminar en la cultura. Los embrujos del reduccionismo a la cultura nos enfrentan, de manera paradójica,

a una situación que ya se había experimentado en la primera mitad del siglo XX con el reduccionismo de clase y el economicismo, del cual salimos entre otros factores gracias a lo que Hall llama el giro cultural.

El culturalismo, como cualquier reduccionismo, aplana la complejidad histórica desde un principio maestro de inteligibilidad definido de antemano. Así, por ejemplo, se culturalizan las desigualdades, no se piensa en clave de relaciones de explotación ni en los procesos de sujeción, discriminación o marginalización. En el culturalismo, la cultura funciona como una certeza, una seguridad de lo que tiene que hacerse y conocerse, que empobrece sustancialmente hoy la labor teórica e investigativa tanto como la práctica e imaginación política.

Finalmente, se ha indicado cómo la apelación a la cultura para cuestionar el racismo a comienzos del siglo XX, es hoy invocada racialmente. El concepto de cultura cuestionó el racismo porque demostró que las diferencias biologizadas de los grupos humanos (generalmente articuladas por ideas de raza) no eran relevantes para explicar los comportamientos, habilidades y características morales de los seres humanos (Trouillot 2011). No obstante, cada vez es más común que se hable de la cultura como un determinante del comportamiento de un grupo o un individuo de la misma forma que se había recurrido al de raza. Esto ha llevado a que las prácticas de discriminación, exclusión y violencias recurran a esa noción esencialista de cultura, por lo que algunos analistas hablan de racismo cultural (Hall [2000] 2010). En ciertos ámbitos la palabra cultura ha empezado cada vez más a operar como lo hizo en otro tiempo raza: naturalizando y jerarquizando las diferencias entre poblaciones humanas. Es fácil rastrear cómo ciertos periodistas, políticos y activistas

(pero también algunos antropólogos) utilizan la palabra cultura como eufemismo de nociones racializadas de diferencia.

Frente a estos cuestionamientos de la palabra-conceptos de cultura se pueden identificar tres grandes posiciones. Con esta distinción no quiero afirmar que son las únicas ni que al interior de los autores que podemos ubicar en cada una no existan diferencias. La primera es la del desconocimiento de las implicaciones teóricas y políticas de estos cuestionamientos, por lo que podemos llamar a esta posición la de los *oídos sordos*. Una forma de desconocimiento es la de matizar las críticas, apocar sus alcances. Otra forma de desconocimiento es indicar que hay motivaciones políticas censurables en estas críticas ya que se observa con sospecha que precisamente ahora se salga a cuestionar un concepto como el de cultura cuando finalmente ha sido apropiado por sectores subalternizados para sus luchas y reivindicaciones (Sahlins 2001, Wright 1998).

Una segunda posición es la de mejorar la cultura conceptualmente, por lo que la podemos denominar *reformista*. En esta posición se reconoce la relevancia de las críticas, ante lo que se presentan diferentes estrategias para complejizar conceptualmente la cultura de forma tal que no caiga en algunos de los problemas señalados. Una propuesta consiste reemplazar el uso de la palabra cultura como sustantivo al uso como adjetivo (Appadurai 2001). Con este desplazamiento se busca evitar la cosificicación, esferización y antropomorfización a la que puede llevar más fácilmente el uso sustantivo de cultura, para resaltar con la adjetivación el hecho de que es una dimensión o aspecto constitutivo de la vida social (lo cultural). Otra propuesta pasa por ofrecer un concepto más adecuado para enfrentar los problemas señalados. Así, por ejemplo, Grimson (2011) sugiere el concepto de configuraciones culturales,

las cuales entiende como lógicas de la heterogeneidad en las que las relaciones de poder y las disputas son centrales. La palabra cultura elaborada conceptualmente como configuración cultural permitiría entender las articulaciones de diferencia y las desigualdades que existen en unos marcos y condiciones de posibilidad particulares.

Una tercera posición frente a estas críticas es la que argumenta que la palabra-conceptos de cultura deben ser abandonados del lenguaje analítico, introduciendo en su lugar otros entramados terminológicos y conceptuales que no se presten a reproducir las limitaciones que se han ido sedimentando con el uso de la cultura. Esta tercera posición se puede denominar como *abolicionista*. Aunque no son pocos los autores que pueden ser ubicados en esta posición, voy a señalar tres que a mi manera de ver son muy relevantes.

Ya desde comienzos de los noventa, en su artículo "Escribiendo contra la cultura", Lila Abu-Lughod ([1991] 2012) proponía dejar a un lado no solo la palabra de cultura sino también los esfuerzos por encontrar un concepto mejorado de cultura. Para Abu-Lughod la alternativa consistía, retomando los aportes del feminismo, en las descripciones de los discursos y prácticas situados, sin perder de vista los vínculos e interconexiones históricas y contemporáneas, desde lo que denomina etnografías de lo particular: "Al concentrarse en los individuos particulares y en sus relaciones cambiantes, necesariamente se subvertirían las connotaciones más problemáticas de la cultura: homogeneidad, coherencia y atemporalidad" (Abu-Lughod ([1991] 2012: 151).

Por su parte, Michel-Rolph Trouillot (2011) en su texto "Adieu, cultura: surge un nuevo deber" examina la emergencia en

Boas del concepto de cultura en relación con las implicaciones políticas del cuestionamiento del racismo, así como las transformaciones que este concepto ha experimentado en las últimas décadas en las cuales ha devenido, paradójicamente, en un concepto habitado por el pensamiento racial. Además de sugerir la relevancia de estudiar etnográficamente los actuales usos de la palabra de cultura en la sociedad estadounidense, plantea que si la antropología quiere potenciar su dimensión crítica y política debe abandonar la palabra-conceptos de cultura manteniendo lo que denomina el núcleo crítico de sus inicios.

Más recientemente, Rita Segato (2015) cuestiona los efectos de los discursos que recurren al relativismo cultural y a las nociones de cultura y tradición para apuntalar las luchas indígenas. Para Segato, el concepto de cultura al que suelen acudir los antropólogos y el estado, reproduce una brecha colonial, que captura y estabiliza ciertas diferencias esencializándolas, alimentando la propensión fundamentalista del culturalismo. Por tanto, desde cultura y su derivado de relativismo cultural no se pueden enfrentar adecuadamente las grandes amenazas que experimentan hoy los pueblos indígenas. Como alternativa teóricas y políticas, propone el concepto de pueblo, como un vector histórico que no oblitera la heterogeneidad y contradicciones, constituyéndose como "un proyecto de ser una historia". De ahí que sugiere pensar más en clave de pluralismo histórico que de relativismo cultural.

En los tres autores brevemente comentados, el asunto no es simplemente reemplazar la palabra cultura por otra que venga a ocupar su lugar desplazando sus efectos cuestionables ni mejorar los conceptos que se han asociado a esta palabra, sino recurrir a otros entramados terminológicos y conceptuales que no encarnen las inercias analíticas y políticas de las que no es

tan fácil librarse. Ahora bien, en lo que sigue, profundizaré en lo que me gustaría llamar, radicalizando esta posición, una teoría postcultural.

Hacia una teoría postcultural

Comparto la molestia ante la proliferación de los "post", sobre todo cuando acarrean imposturas intelectuales tan bien retribuidas en el establecimiento académico actual. Por tanto, me debato en introducir un nuevo "post" para nombrar la urgencia de interrumpir las comodidades epistémicas y políticas habitadas por los embrujos de la cultura. De ahí la pertinencia de una pequeña digresión sobre cómo entiendo este manido prefijo.

A mediados de los años noventa, Stuart Hall ([1996] 2010) se preguntaba cómo entender el prefijo "post" de los estudios postcoloniales. A diferencia de la idea extendida entre la heterogénea estela de contradictores, afirmaba que el "post" de los estudios postcoloniales no significaba una etapa, un después del colonialismo. El post no quiere decir que el colonialismo es un asunto del pasado. Al contrario, la problemática de los estudios postcoloniales considera que la experiencia colonial constituye nuestro presente, no es un asunto del pasado que hemos dejado atrás, sino una impronta que nos define. Por eso, el "post" no significa un después del colonialismo, sino la urgencia evidenciar sus presencias y legados para intervenir sobre estos interrumpiendo sus efectos naturalizantes. Como bien lo indica Hall, el "post" debe ser entendido como un más allá, como un llamado al descentramiento del colonialismo de su lugar todavía nodal en nuestra imaginación teórica y social, en nuestras experiencias, ansiedades y expectativas.

Inspirado en estas elaboraciones, mi primer argumento con respecto a una teoría postcultural supone el mismo movimiento analítico. Una teoría postcultural parte del reconocimiento del hecho de la centralidad de la cultura en la imaginación teórica y política de nuestra época. Como lo argumenta Hall en el primer capítulo de este libro, la cultura ha adquirido una centralidad sustantiva y epistemológica. Lo *sustantivo* se asocia a cómo nuestra vida social y subjetividad han sido transformadas, en el contexto de la globalización pero también en lo local, por profundos cambios culturales. Por su parte, lo *epistemológico* refiere al llamado "giro cultural" en la teoría, es decir, la relevancia analítica que ha tomado el postulado que la cultura, en tanto prácticas de significación, es constitutiva de cualquier otra práctica social, económica o política.

Una teoría postcultural reconoce esta centralidad sustantiva y epistemológica de la cultura, pero se enfoca en estudiar las *concepciones*, *prácticas* y *efectos*[6] que se han producido en *nombre de la cultura* tanto en la vida social y subjetividad como en los principios de inteligibilidad teórica con los que operamos en el mundo. Estos estudios serían tanto históricos como etnográficos, en lugares y con gentes concretas. Las *concepciones* incluyen aquellos programas, proyectos o iniciativas que se han articulado en nombre de la cultura. Estas concepciones involucran discursos y conocimientos expertos sobre la cultura. Son la parte ideacional que definen posibles maneras de hacer en el mundo que explícitamente han sido diseñadas para intervenir en o desde la cultura.

---

6 Aquí estoy siguiendo la propuesta de Tania Murray Li (2007) para el estudio etnográfico de la gubermantalidad foucaultiana.

Las *prácticas* refieren a las acciones u omisiones desplegadas por gentes y en contextos concretos para adelantar aquellos programas, proyectos o iniciativas que se han articulado en nombre de la cultura. Suponen una serie de relaciones, a veces en tensión y con implicaciones que no son siempre las inicialmente esperadas, así como unos agentes y unas poblaciones objeto. Por último, los *efectos* comprenden toda la gama de resultados, intencionados y no intencionados, que se derivan no sólo de las concepciones de tales programas, proyectos o iniciativas sino también de las prácticas finalmente implementadas.

Lo "post" en la teorización postcultural no estaría simplemente afirmando que como la cultura es una construcción histórica, podemos hacer como si no existiese realmente. En este punto hay que ser enfáticos: la cultura existe, aunque no necesariamente como la suelen imaginar los expertos. La cultura *existe* en registros como objeto de gobierno y de disputa, como una relevante mercancía, como horizonte de interpelación de numerosas subjetividades. Esto significa que la apelación a una cosa, propiedad, aspecto de la vida social o individual que se nombra como cultura (cualesquiera sean los significados concretos que ponga en juego) ha devenido existente en el mundo y debe ser estudiado en cuanto tal.

El "post" de una teorización postcultural no desconoce la existencia y efectos de verdad de la cultura, no niega los efectos performativos y constituyentes de lo que se hace y deja de hacer en su nombre. Al contrario, una parte importante de la labor de una teorización postcultural pasa por estudiar histórica y etnográficamente las particulares y situadas maneras en las que la cultura ha devenido existente, con sus heterogeneidades, contradicciones, disputas y multiacentualidades.

Este *devenir existente* de la cultura, no se circunscribiría al ámbito del pensamiento (como principio de inteligibilidad en el conocimiento experto o más allá de este), sino que incluiría también sus imbricaciones con las distintas prácticas sociales y relaciones de poder. Este devenir existente de la cultura no se debe confundir con su cosificación en ciertos conceptos de cultura, que antes mencionamos en las críticas. No es que la cultura este allá afuera en el mundo tal y como la suponían algunos expertos, confundiendo las cosas de la lógica con la lógica de las cosas (como dijimos recurriendo a la conocida expresión de Bourdieu), sino que su devenir existente es lo que implica su apelación en las inteligibilidades, formas de hacer y maneras de experimentar el mundo.

Se requieren estudios empíricamente orientados acerca de cómo emergen, se articulan y disputan en contextos particulares el devenir existente de la cultura. En palabras del antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot: "La reciente difusión masiva de la palabra 'cultura' espera por su etnógrafo […]" (2011: 176). Para adelantar estos estudios históricos y etnográficos propuestos desde esta perspectiva de una teoría postcultural, se pueden considerar tres registros: el de la gubernamentalidad, el de la economía política y el de los procesos de subjetivación en nombre de la cultura. Obviamente, estos tres registros son cortes analíticos que se encuentran estrechamente imbricados, antes que ámbitos aislados en la vida social y subjetiva. No son los únicos, sino que los he tomado aquí como ejemplos de cómo se vislumbrarían las urgencias de los estudios etnográfica e históricamente orientados de la cultura.

En las últimas décadas, hemos atestiguado que la apelación a la cultura ha dejado su lugar marginal para convertirse en central en el diseño de políticas por parte de gobiernos

(Vich 2014). La creación de ministerios de cultura o programas de gobierno centrados en cultura ilustran la relevancia que ha tomado la cultura en el diseño de políticas o en la misma configuración del estado. La cultura y la diferencia cultural aparecen objeto de disímiles políticas, de múltiples medidas y procedimientos de gestión y administración.

Esto es solo la punta del iceberg más obvia de un proceso todavía más denso y extendido que se puede denominar, siguiendo en esto a Foucault, como la gubernamentalización. En efecto, lo que se enuncia como cultura se ha constituido, cada vez más, en *arte y técnica de gobierno*. El concepto de gubernamentalidad fue acuñado por Foucault para analizar las formas que ejercicio del poder que no se circunscriben al estado. Según Foucault ([1978] 1999), la gubernamentalidad está relacionada con tres asuntos: un tipo de poder que tiene como blanco la población, la preeminencia de un tipo particular de poder que puede ser llamado "gobierno" y, un proceso mediante el cual el estado ha sido progresivamente gubernamentalizado. La gubernamentalidad se apoyada en un conjunto de conceptualizaciones específicas derivadas de los conocimientos expertos, que delimitan los problemas, los hacen tangibles, los compartimentan, los hacen medibles y permiten articularlos a fines. Los expertos participan activamente en el establecimiento no solamente de qué es (y qué no es) cultura, sino de aquello que se *dice* y *hace* en nombre de la cultura.

Siguiendo a Foucault ([1978] 1999) entiendo por gubernamentalidad de la cultura las racionalidades y las tecnologías de gobierno de los otros y de sí, que al articularse producen pobla-

ciones específicas en nombre de la cultura.[7] Ahora bien, la vida de las poblaciones como razón de ser de gobierno (biopolítica), implica cada vez más dimensiones no estrictamente biológicas, en ese sentido, se apela a la cultura con lo que ésta deviene en un componente de la biopolítica. Hoy, esta vida de las poblaciones implica cada vez más una culturalización (en ocasiones una culturalización diferencializante), una centralidad de la cultura (para recurrir a lo expuesto por Hall en el primer capítulo de este libro).

La creación de programas de gestión cultural (con todas las buenas intenciones que a veces se esgrimen para mantener tranquila la consciencia), así como el enmarcamiento de una serie de intervenciones estatalizadas o no en nombre de lo que aparece como cultura (y sus derivados) evidencian la centralidad de los expertos y tecnócratas en las tecnologías de gobierno de las poblaciones. Así, la cultura y la diferencia cultural se han convertido en el terreno en el cual se articulan normalizaciones y se producen poblaciones, pero también han constituido el diagrama de poder a partir del cual ciertas subalternidades (a veces configuradas como tales por la visibilidad misma del *dispositivo culturalista*) establecen sus resistencias, fugas y disidencias. Por tanto, el giro al multiculturalismo, así como las apelaciones a la interculturalidad y otras articulaciones de la identidad cultural, ameritan ser examinadas en el marco de los efectos y las disputas habilitadas por esta gubernamentalidad (Rojas 2011).

---

7 Se suele criticar la gubernamentalidad foucaultiana afirmando que es pura dominación y que desconoce las agencias, las disidencias, las líneas de fuga… Aunque considero esta una lectura muy plana de los argumentos de Foucault, como quedará explícito en mi elaboración, la apelación a la cultura supone las contradicciones, no cerramientos y luchas que ponen en cuestión y, en ocasiones, transforman la arquitectura de ciertas relaciones de poder.

El mercado[8] constituye otro registro en el estudio histórico y etnográfico de lo que se ha hecho y dicho a nombre de la cultura. Aquello que aparece como cultura, en sus múltiples y contradictorios significados y cristalizaciones, ha devenido en una forma-mercancía operando en complejos circuitos de producción, distribución y consumo. Infinidad de objetos y experiencias que se enuncian como culturales son posibles y constituyen un complejo mercado. Este posicionamiento y los efectos de lo que aparece como cultura en la economía y en el mercado amerita ser estudiado histórica y etnográficamente.

Daniel Mato (2007) muestra cómo ciertas industrias se imaginan como culturales, mientras que otras no lo son. Esa marcación produce no solo ciertos objetos y experiencias consumibles desde "lo cultural", sino que también opera y sedimenta ciertas nociones de cultura. Además de las industrias culturales, las seducciones de patrimonialización y la gestión cultural de la más diversa índole, cosas, prácticas y narraciones que se imaginan cultura también se han ido perfilando como objetos de consumo y de distinción, como algo que se produce y que se hace mercancía no solo en términos de valor económico sino también simbólico (Chaves, Montenegro y Zambrano 2010).

Hoy, para algunos individuos y poblaciones, "su cultura" no solo se refiere a lo que son sino también aparece como un recurso (Yudice 2002). En tanto potencial o efectiva fuente de iniciativas empresariales, la cultura adquiere sentidos inusitados, así como habilita relaciones económicas en ámbitos y aspectos de la vida que pueden posicionarse en este mercado. No es solo la lógica económica y de mercado lo que aquí se encuentra en

8 Cuando hablo del mercado no lo estoy haciendo desde una perspectiva marginalista, sino que tengo en mente el circuito de la producción del que habló Marx (cfr. Hall [1974] 2010).

juego, sino que también se movilizan y articulan capitales simbólicos, así como se reconfiguran lógicas de la distinción y el prestigio. Asuntos como la autenticidad, la propiedad y la innovación, entran a ser agenciadas por actores e intereses concretos que cubren un amplio espectro desde las poblaciones locales (étnicas o no) hasta los empresarios y gobiernos (como, por ejemplo, en lo que se ha denominado "economía naranja").

Finalmente, en los registros sugeridos para los estudios históricos y etnográficos de lo que aparece como cultura no se puede dejar de lado la subjetividad. Por subjetividad entiendo la compleja y heterogénea sedimentación de los procesos de sujeción, de devenir sujetado, que habilita el *posicionamiento agenciado* de un individuo o colectivo social en relación a una posición de sujeto (Rose 2003). Así, estos procesos de subjetivación marcan las formas en que, como individuos o colectividades, nos posicionamos frente al mundo, articulamos emociones y experimentamos nuestra existencia.

En nuestras maneras de experimentar el mundo, en nuestros ansiedades y deseos, lo que se nombra como la cultura también ha adquirido un lugar central no solo para nuestras propias explicaciones, o las de los expertos, de lo que somos, sino también en la caracterización concreta de los contenidos que nos definen. Esto no es sólo relevante para aquellas subjetividades que se han articulado en clave de diferencia culturalizada, donde las identidades individuales y colectivas se anudan a unos marcadores que se sustancializan como cultura (Briones 2005). Igualmente, las narrativas y dispositivos de producción de la nación, el lugar, la clase o el género, con sus violencias y heterogeneidades, suponen posicionamientos agenciados que suelen apelar a la cultura. En estas subjetividades políticas se

abre un importante terreno de estudio de las agencias y luchas habilitadas en nombre de la cultura.

Estos estudios históricos y etnográficos de las concepciones, prácticas y efectos que se han producido en nombre de la cultura en los registros de la gubernamentalidad, el mercado y la subjetividad, desde la perspectiva de una teoría postcultural se requiere elaborar otra serie de conceptos distintos del de cultura. Si mantenemos algún concepto de cultura analíticamente, así sea mejorándolo, caemos en la problemática que hay que estudiar, reproducimos aquello que hay que desnaturalizar.

Aquí también es de utilidad aprender de los estudios postcoloniales. De la misma manera que para desnaturalizar los efectos del colonialismo como experiencia historia que constituyen nuestro presente hay que tomar distancia del pensamiento colonial, en una teoría postcultural se examinan las concepciones, prácticas y efectos que se han producido a nombre de la cultura desde otras categorías analíticas. No se pude interrumpir la naturalización de la cultura como objeto de gobierno, como mercancía y como subjetividad si no nos atrevemos a pensar con otras herramientas conceptuales. Es indispensable descentrar la cultura como principio de inteligibilidad que nos obliguen a retomar una labor teórica que nos saque de la precariedad e inercia conceptuales amarradas a los conceptos de cultura.

En este sentido, es de utilidad la estrategia teórico-metodológica que Arturo Escobar (2005) ha planteado frente al desarrollo. Escobar argumenta que, desde la segunda mitad del siglo XX, el imaginario social y político ha colocado al desarrollo en un lugar central. Esto ha implicado que cada vez se nos hizo más difícil pensar un mundo en unos términos que no fuesen los galvanizados por el desarrollo. No obstante, el desarrollo

ha sido cuestionado desde las más variadas perspectivas, sin que ello haya socavado su centralidad. Ante las múltiples críticas, no faltaron quienes trataron de "mejorar el desarrollo". Escobar, sin embargo, considera que esto es una equivocación, que antes que buscar una más adecuada o compleja manera de pensar desde el desarrollo, es necesario descentrar el desarrollo como principio de inteligibilidad y eje articulador de los imaginarios sociales y políticos. El concepto de postdesarrollo es acuñado por Escobar, precisamente, para invitarnos a descentrar el desarrollo de la imaginación teórica y política y así habilitar no simplemente desarrollos alternativos sino alternativas al desarrollo.

De manera análoga al planteamiento del postdesarrollo, una teoría postcultural busca descentrar la cultura del imaginario teórico y político a través de su desnaturalización, de la interrupción de las certezas que han definido el sentido común que constituye nuestra epocalidad. Descentrar la cultura de las estrategias explicativas, de los principios de inteligibilidad, estaría en el corazón mismo de una teoría postcultural. No es abandonar la apelación a la crucial dimensión simbólica, representacional, discursiva o de sentido en las explicaciones o en los anclajes de las luchas políticas (aunque muchas de estas nociones puedan ser cuestionadas también), sino deshacerse de la comodidades y certezas explicativas la cultura. Es desmarcarse de sus profundos embrujos.[9] Lo que pasa a nombre de la cultura es lo que hay que explicar, lo que debe descentrarse y desnaturalizar las soñadas bondades como principio de inteligibilidad: ese es el núcleo de la teoría postcultural. Atreverse a pensar sin

[9] Embrujo lo entiendo aquí como una especie de hechizo o encantamiento, uno que seduce profundamente, sosiega y reconforta de tal manera que paraliza la crítica y oblitera el pensamiento y la práctica en cualquier dirección que no sea la reproducción de lo que se supone ya sabido, de lo que se imagina como adecuado.

las garantías epistemológicas de cultura, la centralidad de eso que aparece como cultura.

La interrupción de las garantías epistemológicas de la cultura que posibilitaría una teoría postcultural no es un asunto solo de la antropología. También en los estudios culturales urgen redefiniciones que permitan adelantar una labor sin las garantias analíticas de la cultura, al igual que otros campos edificados con mayor o menor fuerza en la centralidad téorica de la cultura. Postcultural no indicaría entonces un "después" sino un "más allá" de la cultura, un descentramiento analítico y político.

Conclusiones

La cultura ha devenido central no solo en el establecimiento académico sino también en diferentes esferas de la imaginación y práctica de la vida social. Nuestra época es una en la que la apelación a lo que aparece como cultura en general y diferencia cultural en particular constituyen los términos de inteligibilidad e interpelación centrales de un creciente número de personas (no sólo de expertos, funcionarios, políticos y activistas), así como el campo de una creciente gubernamentalización, de su cristalización como recurso y articulador de subjetividades y experiencias. Entre los artilugios de la cultura se halla el haber devenido un artefacto conceptual central que es escasamente problematizado, al que tampoco se cuestiona su ubicuo papel de instrumento de gobierno de otros y de nosotros; la cultura opera también como terreno de disputas, resistencias, disidencias y fugas. Así, se ha constituido no sólo como una particular forma de ver-conocer el mundo (con sus concomitantes cegueras-desconocimientos), sino de producir-administrar-disputar el mundo.

Por tanto, es relevante historizar cómo ha llegado la cultura a adquirir tal centralidad en la configuración de nuestro presente; se hace necesario una genealogía de su dominancia en nuestros imaginarios teóricos y políticos, en lo que define la singularidad histórica de nuestra existencia. Además de esta historización, recurrir a las etnografías de la multiplicidad de discursos, prácticas y subjetividades articuladas a nombre de la cultura constituye una pertinente labor para la comprensión crítica y contextual de nuestro presente.

Mi problema no radica tanto en las "confusiones" o las "malas" utilizaciones que del término y los conceptos de cultura puedan darse dentro o fuera de la academia. Antes que un prurito nominalista, considero que problematizar, desnaturalizar el lugar de la cultura y lo cultural como recurso explicativo, grilla de análisis y principio de inteligibilidad nos invita a pensar en el modo en el que estos saberes expertos, producen ciertos efectos de verdad que resultan decisivos en la configuración del conjunto de imaginarios políticos y sociales que son vigentes hoy.

En este marco, una teoría postcultural nos invita a problematizar, desde unas temáticas específicas, lo que se ha dicho y hecho a nombre de la cultura y lo cultural y lo que ha permitido e imposibilitado en términos de economía (la cultura como recurso y los recursos de la cultura), de gubernamentalidad (la cultura como tecnología en nombre de la cual se gobierna a otros y a sí mismo) y de procesos de subjetivación (las interpelaciones e identificaciones en nombre de la cultura). Esta problematización no se puede hacer reproduciendo las garantías epistémicas y políticas que se asocian a la cultura, ya que nos entramparíamos en sus artilugios. Abandonar analíticamente la palabra y los conceptos de cultura, para dimensionar desde

estudios concretos los innumerables efectos de la creciente culturalización de nuestro presente.

Agradecimientos

Este escrito es el resultado de un proceso de años y de innumerables conversaciones. Mi participación en el GT de Clacso "Cultura y poder", liderado por Alejandro Grimson, y que contó la presencia de colegas como Víctor Vich y Nelly Richard, posibilitó una serie de conversaciones y discusiones entre el 2009 y el 2012 que alimentaron muchas de las reflexiones que en este artículo se presentan. Igualmente, el seminario de investigación del segundo semestre del 2013 y primero del 2014 de estudios culturales en el programa de maestría de la Universidad Javeriana, donde entre otros participaron Nathaly Gómez y Aylin Torregroza, fue una valiosa experiencia de trabajo colectivo y colaborativo donde se abordaron en discusiones teóricas y estudios concretos las temáticas que se abordan en este capítulo. Finalmente, debo resaltar lo estimulantes que han sido las numerosas conversaciones con Julio Arias y Axel Rojas sostenidas durante los últimos años para decantar argumentos que aquí presento. Agradezco, en particular, los comentarios y críticas que Axel realizó a un borrador de este artículo. Obviamente, ninguno de los interlocutores indicados es responsable de los problemas de mi argumentación, ya que incluso planteamientos aquí presentados han sido duramente cuestionados por algunos de ellos.

Referencias citadas

Abu-Lughod, Lila. [1991] 2012. Escribir contra la cultura. *Andamios*. 9 (19): 129-157.

_____. 2006. La interpretación de la(s) culturas después de la televisión. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales.* (24):119-141.

Appadurai, Arjun. 2001. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización.* Buenos Aires: Ediciones Trilce.

Asad, Talal (ed.). 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. Atlantic Highlands: Ithaca Press.

Bonfil Batalla, Guillermo *et al.* 1982. *Culturas populares y política cultural*. México: Museo de Culturas Populares.

Briones, Claudia. 2005. *(Meta) cultura del estado-nación y estado de la (meta) cultura*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Chaves, Margarita, Mauricio Montenegro y Marta Zambrano. 2010. Mercado, consumo y patrimonialización. *Revista Colombiana de Antropología*. 46 (1): 7-26.

Comaroff, John y Jean Comarroff. 1992. *Ethnography and the historical imagination*. Oxford: Westview Press.

Descola, Philippe. 2005. Más allá de la naturaleza y la cultura. *Etnografías contemporáneas*. (1): 93-114.

Dirks, Nicholas, Geoff Eley y Sherry Ortner. 1994. *Culture power history: a reader in contemporary social theory*. Princeton N.J.: Princeton University Press.

Elias, Norbert. [1939] 2009. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica.

Escobar, Arturo. 2005. "El 'postdesarrollo' como concepto y práctica social". En: Daniel Mato y Sarah Babb (eds.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. pp. 17-31. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other. How Anthropology makes its Object.* New York: Comumbia University Press.

Figueroa, José Antonio. 2000. "Ironía o fundamentalismo: dilemas contemporáneos de la interculturalidad". En: Eduardo Restrepo y María Victoria Uribe (eds.), *Antropologías transeúntes*. pp. 61-80. Bogotá: Icanh.

Foucault, Michel. [1978] 1999. "La 'gubernamentalidad'", en: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III. pp 175-197.Barcelona: Paidós.

_____. [1981] 1999. "Las mallas del poder", en: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales,* vol. III. Barcelona: Paidós.

García Canclini, Néstor. 1989. *Culturas hibridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

_____. 1982. *Las culturas populares en el capitalismo*. Habana: Casa de las Américas.

Geertz, Clifford. 1996. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Giménez 1987. Cultura popular: problemática y líneas de investigación. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. 1 (3): 71-96.

González, Jorge. 1987. Los frentes culturales: culturas, mapas, poderes y luchas por las definiciones legitimas de los sentidos sociales de la vida. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. 1 (3): 5-44.

Gramsci, Antonio. 1970. *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Grimson, Alejandro. 2011. *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Grossberg, Lawrence. 2010. *Estudios culturales. Teoría, política y práctica*. Valencia: Letra capital.

Gupta, Akhil y James Ferguson. 2008. "Más allá de la 'cultura': Espacio, identidad, y la política de la diferencia. *Antípoda* (7): 233-256.

Hall, Stuart. 2011. *Cultura y poder. Conversaciones sobre los* cultural studies. Entrevista de Miguel Mellino. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

_____. 2010. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales.* Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

_____. [2000] 2010. "La cuestión multicultural". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales.* pp. 583-618. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

_____. [1996] 2010. "¿Cuándo fue lo 'postcolonial'? Pensando en el límite" En: *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 563-582. Bogotá-Lima-Quito: Envión Editores-Instituto Pensar-IEP-Universidad Andina.

_____. [1983] 2010. "El problema de la ideología: el marxismo sin garantías". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales.* pp. 133-153. Popayán-Lima-Qui-

to: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

_____. [1974] 2010. "Notas de Marx sobre el método: una lectura de la *Introducción* de 1857". En: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales.* pp. 95-131. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

Kahn, J. S. 1975. "Introducción". En: J. S. Kahn (comp.), *El concepto de cultura: textos fundamentales*. pp. 9-27. Barcelona: Editorial Anagrama.

Kuper, Adam. 2001. *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.

Leclerc, Gerar. 1973. *Antropología y colonialismo*. Madrid: Comunicación.

Latour, Bruno. 2018. *Cara a cara con el planeta: una nueva Mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Mattelart, Armand y Eric Neveu. 2002. *Introducción a los estudios culturales*. Barcelona: Paidós.

Mato, Daniel. 2007. Todas las industrias son culturales: crítica de la idea de "industrias culturales" y nuevas posibilidades de investigación. *Comunicación y sociedad*. Nueva época. (8): 131-153.

Murray Li, Tania. 2007. Governmentality. *Anthropologica*. 49 (2): 275-281.

Nivón, Eduardo. 2015. "Sobre el concepto de cultura: la dialéctica entre la Ilustración y el pensamiento romántico". En: Eduardo Nivón (coord..), *Gestión cultural y teoría de la cultura*. pp. 21-56. Barcelona: Gedisa.

Ortner, Sherry B. 2005. Geertz, subjetividad y conciencia postmoderna. *Etnografías contemporáneas* (1): 25-54.

_____. 1993. *La teoría antropológica desde los años sesenta*. Cuadernos de antropología, Universidad de Guadalajara.

Pazos, Álvaro. 1998. La re-presentación de la cultura. Museos etnográficos y antropología. *Política y sociedad* (27): 33-45.

Restrepo, Eduardo. 2012a. *Antropología y estudios culturales: disputas y confluencias desde la periferia*. Buenos Aires: Siglo XXI.

_____. 2012b. "La cultura en la imaginación antropológica". En: Eduardo Restrepo, Intervenciones en teoría cultural. pp. 21-52. Popayán: Universidad del Cauca.

Reygadas, Luis. 2007. "La desigualdad después del (multi)culturalismo". En: Ángela Giglia *et al.* (eds.), *¿A dónde va la antropología?* pp. 341-364. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Rojas, Axel. 2011. Gobernar (se) en nombre de la cultura. Interculturalidad y educación para grupos étnicos en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología*. 47 (2): 173-198.

Rosaldo, Renato. 2006. 1991. *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social.* México: Gedisa.

Rose, Nikolas. 2003. "Identidad, genealogía, historia". En Stuart Hall y Paul du Gay (eds.) *Cuestiones de identidad cultural*. pp. 214-250. Buenos Aires: Amorrortu.

Rossi, Inno y Edward *O'Higgins*. 1981. Teorías de la cultura y métodos antropológicos. Barcelona: Editorial Anagrama.

Sahlins, Marshall. 2001. Dos o tres cosas que sé acerca del concepto de cultura. Revista colombiana de antropología. (17): 290-327.

Said, Edward. 1996. "Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología." En: Beatriz González Stephan (ed.), Cultura y Tercer mundo. 1 Cambios en el saber académico. Caracas: Nueva Sociedad.

Segato, Rita. 2015. "Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad". En: La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda. pp. 69-100. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Stavenhagen, Rodolfo. et al. 1982. La cultura popular. México: Premia.

Trouillot, Michel-Rolph. 2011. Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca-Ceso.

Vich, Víctor. 2014. Desculturalizar la cultura. La gestión cultural como forma de acción política. pp. 13-21. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Williams, Raymond. [1976] 2008. Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad. Buenos Aires: Nueva Visión,

_____. 1973. Marxismo y literatura. Barcelona: Ediciones Península.

_____. [1958] 2008. "La cultura es algo ordinario". En: Raymond Williams, Historia y cultura en común. Madrid: Libros de la Catarata.

Wright, Susan. 1998. La politización de la "cultura". En: Mauricio Boivin, Ana Rosato y Victoria Arribas (eds.), Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural. Buenos Aires: Eudeba.

Wolf, Eric. [1982] 2000. Europa y la gente sin historia. México: Fondo de Cultura Económica.

Yúdice, George. 2002. El recurso de la cultura. Barcelona: Gedisa S.A.

Zalpa, Genaro. 2011. Cultura y acción social. Teoría(s) de la cultura. Madrid: Plaza y Valdés-Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Selvas y gentes (in)cultas: políticas de la cultura y poblaciones amazónicas en los diseños de intervención estatal

Carlos del Cairo
Departamento de Antropología
Pontificia Universidad Javeriana

Introducción

Don Joaquín y doña Ana[1] son herederos de una estirpe de desplazados que llegó a colonizar el norte de la Amazonia colombiana desde la década del sesenta. Además de la incertidumbre de vivir en una zona que por décadas se han disputado actores armados de diversas tendencias, hacia el año 2006 sus vidas empezaron a tornarse aún más tensas cuando las instituciones ambientales de la región los empezaron a tildar de ilegales. El motivo de esa acusación consistía en que las tierras que algunas familias habían ocupado por más de medio siglo, de un momento a otro las convirtieron por decreto y sin consulta, en zona de distrito especial de manejo ambiental y que, para seguir

[1] Don Joaquín y doña Ana son una alegoría. Las trayectorias que aquí mencionaré condensan y simplifican fragmentos de vida de muchas personas que habitan una zona de colonización ya consolidada, que recientemente se convirtió en área de manejo especial ambiental. Por lo tanto, no intento reflejar "la" experiencia de las comunidades a las que hago referencia sino indicar algo de las exclusiones de raigambre distinta que los forzaron a desplazarse a las fronteras del suroriente del país en busca de mejor suerte, y las tensiones que han enfrentado para "para hacer casa y labranza" en su nuevo territorio (Vergara *et al.* 2016).

viviendo allí, tendrían que incorporar técnicas de manejo sostenible en sus fincas. No pasó mucho tiempo para que funcionarios de la autoridad ambiental regional empezaran a agobiarlos con la implementación de rígidos códigos de conservación, con capacitaciones orientadas a convertirlos en protectores de la naturaleza, para prepararlos como emprendedores del turismo rural, con la contabilidad de especies forestales localizadas dentro de sus predios, y con multas si violaban las técnicas de "manejo sostenible" que en adelante debían incorporar en sus fincas. La única posibilidad que les quedaba era la de transformarse en campesinos *sostenibles* y sumarse a una iniciativa de ecoturismo en su vereda. De lo contrario, serían lo que ya les advertían los funcionarios: sujetos ilegales de un área protegida de manejo ambiental (Del Cairo, Montenegro-Perini y Vélez 2014, Del Cairo y Montenegro 2015).

Con esa nueva condición, don Joaquín, doña Ana y sus vecinos sumarían una cuarta condición de ilegalidad a su repertorio de contravenciones que los hacía sujetos espurios a los ojos de las instituciones y de muchos funcionarios estatales: (1) además de ser habitantes indeseados de un área protegida para la conservación ambiental, (2) eran depredadores de la naturaleza por el simple hecho de ser colonos; (3) eran terroristas en potencia porque algunos aseguraban su proclividad a las ideas farianas –ilegales antes de la firma del acuerdo de paz–; y (4) eran narcotraficantes porque su economía doméstica dependía parcialmente del cultivo de la hoja de coca. Frente a este panorama, eran pocas las posibilidades de que don Joaquín y doña Ana pudieran continuar habitando esas tierras.[2]

[2] Ver Montenegro-Perini (2014), Del Cairo y Montenegro-Perini (2015), Vélez (2015) y Ortiz *et al.* (2017) para una discusión más detallada sobre la superposición de lógicas de legalidad e ilegalidad que operan en las políticas institucionales orientadas a asuntos de los campesinos de la región.

La vigilancia ambiental y la presión institucional no tardó en producir sus efectos: algunos de los habitantes de la vereda no vieron alternativa distinta a la de abandonar sus fundos; tomaron la decisión de vender a precios irrisorios las fincas que habían labrado por un par de generaciones. Otros, en cambio, decidieron desafiar esas condiciones en un acto de resistencia aún a riesgo de convertirse en objeto de presiones incluso violentas para que dejasen sus tierras. No era una vida fácil; ciertamente nunca lo había sido, pero a diferencia de coyunturas anteriores en las que les cuestionaron su derecho a vivir en estas tierras, lo que no esperaban era que en esta ocasión la principal razón para concebirlos como sujetos espurios era una de tipo ambiental: no encajaban en el nuevo libreto de la sostenibilidad que desde hace un par de lustros se está imponiendo en las áreas rurales de esta región.

La historia de don Joaquín y doña Ana tiene una singularidad que suele pasar inadvertida en la comprensión de las complejas articulaciones entre territorios, poblaciones locales y estado: el uso de iniciativas de conservación ambiental para desplegar estrategias de vigilancia, control y segregación espacial de poblaciones que no encajan suficientemente en el libreto "sostenible" (Agrawal 2005, West 2006, Devine 2016). En otras palabras, casos como el de esta vereda y sus habitantes expresan de manera clara cómo las políticas ambientales contienen dispositivos que se orientan a producir y moldear sujetos, poblaciones y territorios a partir de la definición de raseros de lo que debe ser un adecuado comportamiento ambiental y un modelo de producción económica, y el tipo de subjetividad que les corresponde, que sirven para decretar poblaciones fuera-de-lugar y se usan además para justificar su despojo o expulsión (Bocarejo y Ojeda 2016, Devine y Ojeda 2017).

En ocasiones, estas iniciativas generan o acentúan conflictos territoriales que suelen minimizarse en la opinión pública, guiada por la convicción de que no hay nada más loable, inocuo y necesario que las políticas de conservación ambiental. En una época en la que debemos lidiar con la degradación ambiental en la que estamos sumidos, toda acción en nombre de la protección del medioambiente se convierte en un imperativo moral que justifica cualquier "daño colateral". Y don Joaquín, doña Ana y sus vecinos parecen contar simplemente como parte de la estadísticas esperadas: el "daño colateral" de turno que hay que asumir en nombre de la protección ambiental de una zona estratégica, como la Amazonia, que por su biodiversidad se ha configurado mediáticamente como el "pulmón del mundo" desde hace ya varias décadas, desconociendo las causas y expresiones complejas de la historia regional y nacional que los obligó por años a enfrentar continuamente las incertidumbres que marcan la vida diaria en las picas de colonización.

Sin embargo, este es un proceso que se ha fraguado por largo tiempo y en el que resulta necesario comprender el papel que en él han jugado los estereotipos que fluyen a partir de dispositivos estatales sustentados en conocimientos técnico-expertos. En este texto expondré de manera abreviada algunos hitos institucionales de los procesos regionales del nororiente amazónico que producen singulares concepciones de los espacios y las poblaciones de esa región, y que se han traducido en la configuración de inequidades entre los sectores más vulnerables de la población amazónica. Estos procesos decantan formas muy concretas en las que la "cultura" ha sido utilizada simultáneamente como una forma de estereotipación que justifica y condiciona derechos, pero también y –paradójicamente– como un recurso que puede ayudar a alcanzar cierto compás de visibilidad y de acción política para algunas poblaciones rurales. En

otras palabras, en esta historia regional la cultura emergió por largo tiempo como una forma de despolitizar procesos que son, por definición, inherentemente políticos. En años más recientes, no obstante, parece que estamos retornando a un escenario en el que el valor político de la cultura interpela las visiones expertas que sobre ella se han tejido y sedimentado en torno al multiculturalismo en las últimas décadas.

Al igual que sucede con el concepto de identidad (Hall 2011), la cultura debe someterse a una historización que permita situarla en los debates, prácticas y estrategias que le dan forma, sentido y función dentro de las articulaciones que vinculan procesos sociales e institucionales en contextos situados. Con ello en mente, exploraré brevemente el lugar de la cultura en relación con la naturaleza que se ha venido decantando en una región del país, que ha terminado por prefigurar la legitimidad de ciertos grupos humanos para tener acceso o no a derechos territoriales, y justificar su presencia en áreas con vocación de protección ambiental.

Disputas históricas

La vereda de don Joaquín y doña Ana está localizada al occidente del municipio de San José del Guaviare, una zona de manejo especial, rica en biodiversidad y en interacciones entre la gente, el medio y las especies que la habitan. Se trata de una vereda que en años recientes ha resultado ser muy llamativa para turistas y científicos por la variedad de primates y aves que alberga, que confluyen en la zona de transición entre las sabanas de los llanos y la selva amazónica.

Desde hace varias décadas, campesinos empobrecidos inmigrantes de las montañas y piedemonte andino llegaron a este lugar a disputar tierras con los indígenas jiw, tensiones que no pocas veces se decantaron en relaciones violentas. En este entorno, los campesinos exploraron diversas estrategias para salir de la pobreza: desde el tigrilleo hasta la siembra de coca, pasando por el cultivo de arroz, el plátano, el maíz, el caucho y la marihuana. Ninguna de esas actividades fue rentable excepto por las ilusorias ganancias que lograron en los "apogeos" de los cultivos "ilegales", que a la larga trajeron más violencia y muerte que dinero y bienestar.

El apoyo institucional para implementar las alternativas productivas fue episódico y la titulación de sus tierras se convirtió en un enorme desafío. Las políticas públicas de la segunda mitad del siglo indicaban que para ganarse el derecho a la titulación de baldíos (concebidas como tierras vacías), los colonos en las zonas de frontera debían talar –o *desmontar* en el lenguaje local– al menos tres cuartas partes de sus fundos, de manera que quedaran aptas para la "producción" de cultivos o de pasturas para alimentar ganado. Los discursos institucionales insistían en que los colonos debían producir más y mejor, ampliar fundos y sacar mejores cosechas. En suma, la esperanza de la titulación de sus fundos pasaba por imprimirle mucha fuerza de trabajo a la selva, transformarla y, en últimas, civilizarla. Y el hacha devino en el símbolo inequívoco de la colonización amazónica y las políticas institucionales alentaban esa labor civilizadora.

En el plano público, "el" colono se erigió como un símbolo del coraje y del valor masculino que tenía la potestad de someter a la naturaleza feminizada y dispuesta a dejarse civilizar por aquél. Los juegos metafóricos de lo masculino y lo femenino encarnados en el colono y la naturaleza, se conjugaban con lo civilizado y lo salvaje, respectivamente. En un plano experien-

cial, las narrativas de muchos colonos y de analistas especializados en esos procesos, dejaban entrever la otra cara de la colonización: la del sufrimiento y la desesperanza que embargaba a los colonos cuando veían cada vez más lejana la posibilidad de sacar de la pobreza a su familia y de asegurar la propiedad sobre la tierra en la que habían invertido su fuerza de trabajo y se habían expuesto a condiciones extremas. Esta narrativa se puede ilustrar con el siguiente dato: en 2010, la alcaldía local llevó a cabo una exposición en la plaza principal de San José del Guaviare titulada "Entre la Huella y la Palabra. Reseña histórica de San José del Guaviare", en la que las personas voluntariamente podían aportar registros visuales de la historia local (Del Cairo 2012: 112-113). Allí había un afiche sin autoría titulado "¿Qué es ser colono"? en la cual había una fotografía de un hombre descuajando un árbol enorme que estaba acompañada de esta cita:

> El colono es un producto y una *víctima de su cultura,* en la cual juega un papel de ejército de choque del capital, bajo la permanente ilusión de un día llegar a ser capitalista o, al menos campesino dueño de su tierra. Algunas veces puede lograrlo, como excepción, pero la regla es el fracaso permanente y su reincorporación a los frentes de colonización sin lograr alcanzar la tierra prometida (Domínguez 1999: 13-14; énfasis agregado).

¿Cómo entender que el colono puede ser "víctima de su cultura"? Para algunos analistas, la condición espuria de los colonos en zonas de selva húmeda tropical obedece a que no cuentan con los conocimientos apropiados para vivir de manera sostenible en ellas, hecho que se traduce en la metáfora del fracaso: una apuesta al todo o nada en la que se sabe que los colonos de entrada la tienen perdida. Pero también, algunos atribuyen parte de ese fracaso a la falta apoyos institucionales que les habían prometido antes de partir. Los programas de asis-

tencia técnica no llegaron como esperaban los colonos: además de su tardanza fueron muy limitados en alcance, planificación y recursos. La historia se repetía una vez más. Las promesas institucionales para salir de la pobreza y ganar algo de dignidad se les evaporaban a estos migrantes, alimentando su frustración luego de arriesgarlo todo para dejar atrás tierras marcadas por la violencia y la pobreza, pero al fin y al cabo conocidas.

Sin embargo, la solidaridad entre los colonos fue fundamental para que muchos desistieran de recoger sus pasos y volver a sus zonas de origen. La construcción de lazos comunitarios fue fundamental (Salgado 2012, 2018). Se instituyeron mecanismos de reciprocidad social como las mingas y la "mano vuelta," con los que las personas se ayudaban entre sí a construir casas, a desmontar la selva o a asegurar lo mínimo para comer mientras cosechaban los primeros colinos de plátano y las matas de yuca. Poco a poco, su conocimiento del entorno empezó a emerger y con él nuevas formas de entender su lugar en este territorio.

Una de las principales preocupaciones de muchos de estos campesinos fue la de obtener sus títulos de propiedad, aquellos que les había sido negados o usurpados por la violencia en sus regiones de origen. Aaparentemente para asegurar esos títulos debían honrar el lema de "la tierra es del que la trabaja" y el trabajo en este lugar se palpaba en selvas descuajadas, en pasturas abiertas para el ganado y en tierras aptas para producir yuca, maíz, plátano y arroz.

Con la llegada de la coca, el estado que poca atención les había prestado a los colonos hasta entonces empezó a ver con sospecha sus actividades y en especial las formas organizativas que venían gestándose en la región. No tardó su criminalización

política. El modelo fariano de colonización armada que había dominado la ocupación de las vertientes de los ríos Guayabero, Güejar y Ariari, generó sólidas redes de asociatividad campesina que pronto empezaron a replicarse en otras vertientes, como la del río Guaviare, el Caño Grande y la cuenca alta del río Inírida. A este hecho se le sumó que la inadecuada planificación de la colonización dirigida no anticipó el asentamiento de numerosas familias fuera de las áreas sustraídas a la reserva forestal de la Amazonia. Tal condición imposibilitó la titulación de los fundos que los colonos iban consolidando con esfuerzo. La economía cocalera agudizó las tensiones sociales y aumentó dramáticamente los índices de violencia en el Guaviare. Las FARC, que llegaron a la región a comienzos de la década del ochenta, también se involucraron en el negocio de la coca cobrando el "gramaje" –un impuesto que debía pagar el campesino por cada hectárea que tuviera sembrada con coca–. El creciente interés de las FARC por monopolizar las transacciones de coca en la región ocasionó enfrentamientos entre sus miembros y otros actores de la economía cocalera como los chichipatos, o pequeños comerciantes de pasta base de coca (González 1998).

El incremento de la violencia y la inestabilidad social llevó al gobierno central a catalogar el Guaviare como "zona roja" o de "orden público", convirtiéndose en un campo de acción ideal para implementar iniciativas como el Plan Nacional de Rehabilitación (PNR). A pesar de que se planteó como la oferta institucional para revertir las causas estructurales de la violencia en "zonas rojas", el PNR no pudo resolver las profundas desigualdades económicas y sociales que forzaban a tantos colonos a ver en la coca la única posibilidad de alcanzar la tan deseada prosperidad económica. Como consecuencia, "[a]l fracasar esta vía política de superación del conflicto, el gobierno retomó plenamente el tratamiento militar" (Fajardo 2009: 92). El trata-

miento militar, por supuesto, tampoco ayudó a superar la pobreza y marginalidad en las zonas rurales de esta zona de frontera.

La movilización social fue la respuesta a lo que muchos veían como un engaño histórico del estado: a mediados de los años ochenta varios miles de colonos y campesinos marcharon hacia lugares como San José del Guaviare para exigir a las instituciones a cargo el levantamiento de áreas dentro de la zona de reserva forestal que permitieran su titulación; también reclamaban escuelas, carreteras, asistencia técnica, créditos para la producción, apoyo a la comercialización y asegurar su derecho a la tierra. Exigían un estado efectivo y garante de sus derechos fundamentales. Pero las reivindicaciones también pasaban por exigir que no los criminalizaran, aduciendo su derecho legítimo a la protesta y al hecho de que si muchos de ellos cultivaban coca lo hacían por necesidad y por la desatención estatal, pero no porque fueran criminales.

Las primeras movilizaciones campesinas ocurrieron hacia 1985 y 1986, y luego de tensas negociaciones el gobierno se vio compelido en 1987 a realizar un levantamiento de 221.000 hectáreas de la reserva forestal para legalizar la propiedad de los colonos (Cárdenas *et al.* 2008). Nuevas movilizaciones masivas de colonos ocurrieron en 1996 y fueron de mucho más alcance en términos de las exigencias que ellos le formularon al gobierno. Los colonos que participaron en la movilización de los años noventa se reconocieron a sí mismos como movimiento cocalero y demostraron la incapacidad estatal para ofrecer soluciones reales a los problemas estructurales en la Amazonia, relacionados con la marginalidad, la ilegalidad y la pobreza (cfr. Ramírez 2011).

El gobierno respondió a los reclamos que enarboló este movimiento, reforzando la perspectiva criminalizadora sobre

los colonos, catalogándolos como narcotraficantes y guerrilleros. La disputa entre el movimiento y el gobierno también pasaba por una disputa simbólica: los colonos movilizados le reclamaban al gobierno central que los reconociera como campesinos colonos en lugar de tratarlos como criminales. Esto se ejemplifica en una carta del 14 de diciembre de 1994, firmada por los líderes del movimiento y dirigida al gobernador del Guaviare, en la que decían: "Reiteramos no ir a la mesa de negociación hasta tanto el Gobierno Nacional nos devuelva el estatus real de nuestro movimiento y nos reconozca como lo que somos: campesinos desplazados y arruinados por la fumigación y no guerrilleros y narcotraficantes como se nos tilda" (Comité Coordinador 1994a).

Como plantean Álvarez, Dagnino y Escobar (2001), las disputas de los movimientos sociales en América Latina tienen un fuerte énfasis en desarrollar una cultura política que abarca, por definición, las luchas por los contenidos de categorías de inclusión dentro de la esfera política como la ciudadanía y el derecho. Extrapolando esa aseveración al contexto del movimiento social cocalero que tuvo lugar en el Guaviare en los años noventa, en su discurso se advertía un interés por reformular los valores negativos que el gobierno les atribuía para, de ese modo, ganar legitimidad como sus interlocutores válidos, configurando una estrategia que pasaba por redefinir lo que se entendía públicamente como un colono o campesino cocalero.

En lugar de desear su aislamiento de la acción de las instituciones estatales, los cocaleros reclamaban su presencia efectiva en las veredas que habitaban; incluso acogían cierta retórica ecologista para potenciar sus reclamaciones. En un comunicado fechado el 12 de diciembre de 1994, el comité organizador de la movilización campesina argumentaba: "Los campesinos que

participamos en esta marcha somos también hijos de la patria colombiana a la que amamos y llevamos en el corazón" y finalizaba el comunicado con la siguiente frase: "Por un Guaviare libre de glifosato, ¡no a la fumigación! ¡Sí a la sustitución! Unidos por la defensa de la ecología, la vida y los derechos humanos" (Comité Coordinador 1994b). En lugar de clasificarse como una amenaza para el medioambiente amazónico, como era el interés del gobierno nacional, los cocaleros atribuían a éste los daños ecológicos y, aún más, acogían un argumento de "defensa de la ecología" para presionar la suspensión de las fumigaciones.

El panorama regional frente a la dinámica de la coca se complejizó aún más con la implementación de programas de cooperación internacional dirigidos a la sustitución, que operaron simultáneamente con estrategias represivas. La expansión de esos cultivos fue un argumento reiterado para impugnar el estatuto de legitimidad de los colonos asentados en estas zonas, y al final de esas tribulaciones, a don Joaquín y a doña Ana les quedó claro que, en contra del dicho popular, en su caso no era suficiente con trabajar la tierra para poseerla. Constataron en carne propia que había formas reguladas pero contradictorias de hacerlo y que el estado era quien daba legitimidad a esa posesión. Comprendieron la ironía de este proceso histórico: la posesión de la tierra por la que habían dejado todo, sería el resultado de una lucha contra el estado, más que del goce de un derecho adquirido al participar en los frentes de colonización que alentó al mismo estado.

Naturalezas expertas

Antes mencioné que algunos argumentan que los colonos son "víctimas" de su propia cultura. A esa afirmación podríamos

formularle una pregunta complementaria: ¿Por qué los indígenas sí encajan perfectamente en el modelo de virtudes ambientales que se promueven en las narrativas institucionales sobre la Amazonia, mientras que los colonos deben ser transformados en su cultura para justificar su inserción en la región? Al rastrear el origen de estas percepciones, resulta llamativo constatar que algunas políticas estatales del pasado reciente se encargaron de plantear ideas contundentes al respecto del carácter espurio y abyecto de los colonos en la Amazonia. En efecto, la implantación de la agenda ambiental que puso en una nueva condición de ilegalidad a los habitantes de origen campesino de muchas de estas zonas, es una de las expresiones más recientes de un proceso que se empieza a perfilar con fuerza a partir de la década del ochenta, cuando las instituciones estatales le apostaron a la estrategia de implantar una etapa de gobernabilidad en la Amazonia guiada por estrategias de protección del medioambiente, apoyada en sus nuevos aliados indígenas (cfr. El Tiempo 1988: 8A). En esos discursos, los campesinos migrantes (antes que las fuerzas socioeconómicas y políticas que provocaron su desposesión y desplazamiento) devinieron en la causa principal de la depredación del paisaje amazónico, ubicándolos como la contracara de los indígenas, representados como los "guardianes" de las selvas amazónicas (ver Del Cairo 2006).

En el contexto institucional, las raíces de este proceso tienen un punto de quiebre fundamental en la publicación de un influyente y ambicioso estudio técnico sobre la diversidad amazónica orientado a promover la "utilización racional" de sus recursos. El estudio estuvo a cargo de un grupo multidisciplinario de expertos, científicos y técnicos agrupados en el Proyecto Radargramétrico del Amazonas (Proradam) y que se desarrolló entre 1974 y 1979 con financiación de los gobiernos de Colombia y Holanda. En palabras del presidente del comité

ejecutivo de ese proyecto, el estudio se propuso desarrollar "las más confiables informaciones sobre una zona hasta ahora casi desconocida y a la cual no únicamente Colombia, sino todas las naciones con territorios en la gran Amazonia están volviendo hoy sus ojos en busca de soluciones para sus problemas futuros" (Proradam 1979: VII).

Proradam se propuso generar conocimiento técnico-experto con la aplicación de varias de las más avanzadas tecnologías del momento para describir las dinámicas y características de la región, en una escala y dimensión sin precedentes en el país, conducentes a proponer recomendaciones para las políticas estatales de intervención regional. El diagnóstico debía formular un panorama claro sobre las estrategias más adecuadas para la integración de la Amazonia con el interior del país, dominadas hasta el momento por programas de colonización insuficientemente planificados e implementados.

En este proceso, el estudio reconoció y caracterizó el tipo de pobladores que habitaban la región: "[l]a población de la Amazonia, en general, está compuesta por dos estructuras étnicas bien definidas y con valores diferentes: la población nativa, integrada por indígenas de varios grupos raciales, y la población foránea, constituida por 'blancos', que en su mayoría son colonos" (Proradam 1979: 373). En términos del estudio, se trata de dos "estructuras étnicas" que no son solo diferentes sino, incluso, antagónicas en sus valores, en un contexto en el que "se da una fuerte presión del hombre 'blanco' sobre el indígena, no solo en el aspecto de aculturación sino también en todas las manifestaciones de la vida social primitiva de la región" (Proradam 1979: 373).

El estudio presenta un cuadro comparativo que se traduce en una suerte de antinomia entre lo "blanco" y lo "indio", que textualmente indica:

Valores básicos blancos	Valores básicos indios
Pensamiento analítico	Pensamiento sintético
Tecnología lucrativa	Tecnología ecológica
Valor de comercio	Valor de uso
Transformador de la naturaleza	Adaptado a la naturaleza
Sociedad de consumo	Sociedad no acumulativa
Importador de especies	Conocedor de lo nativo
Individualista	Comunitario clánico
División socioeconómica del trabajo	División del trabajo por sexos y edades
Idioma escrito	Idioma ágrafo
Calendario solar	Calendario constelar y fenológico
La yuca dulce es parte de su alimentación	La yuca brava es base de su alimentación
Pastor vacuno y porcino	Cazador, pescador
Agricultura limpia permanente	Agricultura itinerante
Concepción terrestre del transporte y de la actividad productiva	Concepción acuática del centro de la actividad [productiva]
Noción individual de la propiedad	Noción territorial
Sociedad conyugal ganancial	Sociedad conyugal alimentaria
Divisiones físicas habitacionales	Divisiones culturales habitacionales
Conocimiento agrícola masculino	Conocimiento agrícola femenino
Concepción esférica y política del mundo	Concepción energética y circular del mundo
Estructura unifamiliar	Estructura de maloca, polifamiliar

Fuente: Proradam (1979: 374).

Este cuadro despliega discursivamente las identidades de "blancos" e "indios" que les atribuyen los expertos a cargo del estudio. Recordemos que una identidad supone un acto de homogeneización hacia adentro y de exclusión hacia afuera, de declaración de una exterioridad abyecta (Hall 2011: 18-19). Y eso sugiere el cuadro: unos terminan siendo legítimos y otros abyectos en relación con el tipo de población ideal que debería habitar el territorio amazónico. Los pares binarios con los que simplifican conjuntos poblacionales altísimamente variados en su composición promueven la idea de que son las poblaciones indígenas las que tienen los sistemas culturales adecuados para aprovechar "racionalmente" los recursos de la región. Y la Amazonia empezó a comprenderse en los circuitos institucionales como un ecosistema frágil cuya vocación era principalmente forestal (Proradam 1979: 550). En cambio, los "blancos" adolecían de "[des]conocimiento del medio y de su racional utilización", hecho al que se le sumaba la "[c]arencia de una legislación sobre uso racional de la tierra a condiciones locales" (Proradam 1979: 440). De allí que, en la retórica del estudio, los "indios" encarnen la antítesis de los "blancos" quienes terminan configurándose en una expresión abyecta en territorios biodiversos que merecen ser protegidos. En ese contrapunteo entre lo "blanco" y lo indígena, el estudio en cuestión concluyó que:

> La cultura indígena sigue siendo la más importante en cuanto al conocimiento y manejo de los recursos naturales y su convivencia con éstos; en consecuencia, se deben adelantar programas indigenistas encaminados a establecer sistemas de relaciones armónicas entre las dos culturas, no solo para mejorar el nivel de vida del nativo, sino también como principal fuente de información para llega a conocer la manera de manejar racionalmente el medio ambiente amazónico (Proradam 1979: 561).

Esas relaciones armónicas son necesarias, según el documento, porque "para el indígena sigue siendo difícil la relación con la civilización occidental por el hecho de no comprender los valores básicos de esta cultura, fenómeno que se cumple en sentido contrario" (Proradam 1979: 563). Como consecuencia de todos estos procesos, el documento recomendó que era "mejor frenar el avance de la colonización y en su lugar priorizar la consolidación, rehabilitación y valorización de las áreas ya colonizadas" (Proradam 1979: 563). La estereotipación como fuerza argumental de la lógica institucional emerge con claridad en algunos apartados del documento cuando expone, por ejemplo, que "[e]l colono que llega a la selva amazónica encuentra un suelo diferente, un clima difícil y un ambiente hostil. Las prácticas que utiliza, que son el fruto de su experiencia, le resultan ineficaces en el nuevo medio". Por esa razón, "los únicos que han podido sobrevivir con éxito en las condiciones selváticas han sido los núcleos indígenas que, desde hace muchos años, quizás siglos, aprendieron a convivir con la naturaleza y a extraer de ella lo necesario para su subsistencia" (Proradam 1979: XIX).

Con argumentos como este, el informe de Proradam perfiló a los colonos como migrantes del interior del país, mayoritariamente pobres, vulnerables, con baja formación escolar y poca capacitación técnica. Argumentando una suerte de determinismo cultural, el documento de Proradam concluyó que esas condiciones los convertían en un factor de perturbación del frágil medioambiente regional. Así, los conocimientos técnico-expertos que se condensaron en el informe de Proradam produjeron una Amazonia que encarnaba dos ideas muy poderosas que se empezaron a posicionar en los circuitos institucionales a partir de la década de 1980, y que se reforzaron con ideas globales en torno a las minorías étnicas y a los ecosistemas estratégicos: en primer lugar, contribuyó a acentuar la imagen que empezaron a

promover algunas agencias estatales sobre los indígenas como "sabedores milenarios" –con su contraparte, como ya vimos, encarnada en los campesinos colonos–; en segundo lugar, forjó la idea de la vocación de la Amazonia para ser protegida más que colonizada.

La Política Amazónica de 1990, otro importante documento de intervención regional (cfr. Del Cairo 2006), retomó estos argumentos e instituyó que quienes debían habitar en la región, en condición de "legítimos dueños" y "consumados científicos ambientales", eran los indígenas (República de Colombia 1990). Desde entonces, las políticas estatales de intervención regional acogieron y promovieron la idea de los indígenas como poblaciones aptas para proteger la naturaleza de la mano con el Estado, pero no hicieron lo mismo en el caso de los campesinos colonos.

No obstante, a comienzos de la primera década del dos mil se advierte un complejo viraje en las políticas de administración estatal de los territorios y poblaciones amazónicas, cuando las estrategias de conservación ambiental terminaron articulándose con dispositivos de control y seguridad territorial. El discurso de la sostenibilidad ambiental y el turismo de naturaleza se convirtieron como nunca, en la moneda de cambio en los procesos de relacionamiento entre las autoridades estatales y las poblaciones colonas y campesinas. La ganadería extensiva y el monocultivo de palma se asumieron subrepticiamente como actividades destinadas a los grandes propietarios, mientras que a los pequeños propietarios les dejaron la opción de "convertirse" al ecoturismo y a modos "sostenibles" de vida rural (Del Cairo, Montenegro-Perini y Vélez 2014, Ortíz et al. 2017).

En algunas de las veredas de la zona de estudio, se implementaron iniciativas de conservación ambiental que confluyeron con estrategias de llevar seguridad al campo. Este proceso permite identificar con claridad los dispositivos de gobierno que embargaban esas estrategias y que, con Agrawal (2005), caracterizamos como la emergencia de comunidades regulatorias, de localidades gubernamentalizadas y de producción de subjetividades ambientales (Del Cairo 2012). En aquel momento, el turismo se volvió parte central de la agenda departamental y de los propósitos de incorporar al Guaviare en el imaginario nacional a través de circuitos económicos "legales". Esta iniciativa se promovió con frases que se difundieron por diversos canales y estrategias de comunicación, vallas publicitarias y programas radiales en los que se describía insistentemente al Guaviare como un lugar con atributos excepcionales de diversidad biocultural. En esas campañas, los campesinos colonos resultaban ser poco más que una anomalía que había que evitar en el diseño de las estrategias de promoción turística del departamento, porque poco ayudaban a reforzar la condición liminal, agreste y exótica de la "puerta de la selva".

Para convertirlos en útiles referencias para incentivar el turismo en la región, los colonos debían ser sometidos a un proceso de reconversión ecológica y discursiva que justificara su inclusión en ese proyecto de mercantilización turística de la región. Al nivel de las políticas ambientales se introdujeron nuevas zonificaciones o se actualizaron viejos lineamientos en la materia que transformaron los usos legales posibles en ciertas áreas. Algunos lugares fueron redimensionados como zonas de preservación en atención a los lineamientos de políticas ambientales de la década del ochenta (especialmente el área de manejo especial de La Macarena, de 1989), que se decantaron en las nuevas políticas que desde mediados de 2006 termina-

ron por presionar a los campesinos de estas veredas a modificar sus estrategias de sustento. La normativa que regiría la nueva zona de preservación que habitaban, les exigía a los campesinos incorporar en sus fincas técnicas de manejo sostenible para asegurar su derecho a seguir viviendo en esas tierras. Eso suponía que tendrían que hacer de la sostenibilidad ambiental el criterio principal para guiar sus actividades cotidianas con la tierra, para ajustar los modos de derivar su sustento, y para resignificar las relaciones con sus vecinos (Del Cairo, Montenegro-Perini y Vélez 2014).

A nivel discursivo, se potenciaron iniciativas turísticas como el Festival del Yurupari de Oro o el Festival de Colonias, que contribuyeron a modular una nueva comprensión pública de los colonos como personas de variados orígenes y raigambres que hacían del Guaviare una tierra única, para todos y resultado del crisol de gentes provenientes de todo el país (Del Cairo 2012: 260). En otro plano, las narrativas de los colonos sobre sus conocimientos del entorno (que por largo tiempo fueron invisibilizadas), las formas de relacionarse con los animales y las remembranzas de sus trayectorias –usualmente marcadas por las dificultades, pero también por la templanza y creatividad para sortearlas– suelen ser otro ingrediente interesante para sazonar apropiadamente los relatos que acompañan la promoción de la región como destino turístico (Montenegro-Perini 2016).

A diferencia de esta reconversión de los colonos que fue necesaria para hacerlos susceptibles de promoción turística, las piezas publicitarias utilizaron de manera estratégica la iconografía elaborada en torno a lo étnico, en especial la asociada con indígenas nükak, a través de diseños que recalcaban su exotismo y proximidad con la naturaleza (Del Cairo 2011). Esto se pensó adecuado, entre otras razones, porque en el contexto regional

estos indígenas representan la encarnación más cercana a la alteridad radical que resulta tan atractiva para tantos foráneos que van en búsqueda de experiencias esencializantes.

Selvas y gentes (in)cultas

En la lógica moralizante que define estratégicamente la oposición de valor de uso y valor de cambio, o pensamiento analítico y pensamiento sintético, las diferencias culturales entre campesinos-colonos e indígenas permitían inferir que aquellos veían en la naturaleza una mercancía a ser transformada, mientras que los segundos –los indígenas– seguían pautas ecológicamente sustentables, congruentes con los principios técnicos que la conservación ambiental dictamina para aprovechar los recursos de manera sostenible. El tipo de racionalidad experta que estaba detrás de estos planteamientos, contribuyó a revaluar la idea de los colonos como forjadores de patria y civilizadores de tierras baldías, que prevalecía en el gobierno central desde los años sesenta. Con este tipo de argumentos, se hizo cada vez más insostenible la idea según la cual la colonización era la estrategia más adecuada para nacionalizar estos territorios de frontera. No obstante, esa misma idea se siguió utilizando por varias décadas más con el propósito de menguar las reivindicaciones territoriales de campesinos empobrecidos y despojados del interior del país, sobre todo para alimentar la promesa de ofrecerles nuevas tierras y apaciguar las demandas por una reforma agraria que nunca se materializó. Era un juego ambiguo en el que los sectores más vulnerables de la región llevaban la peor parte.

Al tiempo que la polarización cultural entre colonos e indígenas devino en una estrategia "experta" para justificar poblaciones legítimas en ciertas geografías, limitó la posibili-

dad de comprensión de las experiencias vitales de cada uno de esos grupos poblaciones. Luego de varios años de trabajo con personas de estas comunidades, con los miembros del equipo de investigación del que hago parte hemos tenido la posibilidad de conocer que lejos de mantener relaciones estrictamente económicas y utilitarias con el entorno, los campesinos de algunas de estas veredas han desarrollo densos sistemas de conocimiento sobre aspectos tan variados como los ciclos meteorológicos, las técnicas de pesca más convenientes de acuerdo con las especies y las épocas, las propiedades de los suelos o las semillas más apropiadas según el período del año, además de un complejo entramado de nociones sobre el comportamiento de numerosas especies animales y vegetales. Incluso, muchos de ellos establecen relaciones significativas con no-humanos que se resuelven a través de transacciones simbólicas y materiales: desde cantos de aves que advierten lo que vendrá mañana, hasta cultivos que no se pueden cosechar totalmente porque es necesario dejar una parte en pago a la selva para evitar la venganza de micos que asumen rasgos humanos de personalidad, como la ira (cfr. Vélez 2015). "Cuidado, la selva habla y escucha" parecen decir a partir de estas transacciones simbólicas.

Sin embargo, esos conocimientos han sido sistemáticamente invisibilizados por actores institucionales e incluso académicos, que se niegan a reconocer que sujetos campesinos no etnizados, en los términos que sedimentó el multiculturalismo estatal colombiano a partir de 1991, puedan desarrollar formas de pensamiento y acción con el entorno que resultan en algún grado análogos a los de las poblaciones étnicas de la región, aun cuando mantengan sensibles diferencias de forma y contenido con respecto a aquellas. La selva inculta que había que civilizarla con las manos de colonos aguerridos pasó a representarse como una selva que exige un cierto tipo particular de cultura

para convivir "racionalmente" con ella. Así, los colonos transitaron a una condición de sujetos incultos que les niega de tajo la posibilidad de tener conocimientos prácticos y sostenibles para relacionarse con la selva, mientras que los salvajes incultos de antaño –como otrora se despreciaba a los indígenas– devinieron en sujetos con cultura, pero no una cultura abstracta y descontextualizada sino perfectamente compatible con la selva que les rodea.

Al negarles esa posibilidad, los campesinos se vuelven objetos de intervención institucional para educarlos apropiadamente y encauzarlos para que puedan establecer relaciones sostenibles con el entorno que habitan. En tal sentido, se configura un debate que tiene que ver con la manera en que los conocimientos "expertos", como el antropológico, producen la diferencia cultural y hacen de la cultura una categoría versátil y necesaria para clasificar poblaciones. Al modularla de esa manera, el concepto de cultura se descentra de las lógicas disciplinares y se ancla productivamente en el lenguaje institucional donde adquiere nuevas implicaciones y sirve para los usos más inéditos. En el caso de las políticas ambientales ha terminado por servir para marcar claramente la proclividad de ciertas poblaciones a tener relaciones "más estrechas", "íntimas" o "complejas" con la naturaleza, y simultáneamente para excluir a otras poblaciones de esa posibilidad. En consonancia con Montenegro-Perini, podríamos entender esa exclusión como una desposesión político-ontológica en la cual emergen "formas de despojo que no están relacionadas con la separación entre la gente y sus medios de vida […] sino con la negación y despolitización de las dinámicas socioecológicas que configuran otras ontologías" (2016: 11).

El asunto se hace más complejo cuando esa producción de la diferencia cultural sirve de base para el aseguramiento y jus-

tificación de derechos territoriales de poblaciones rurales. En el fondo, el problema es que esas percepciones radicalizantes frente a la cultura fácilmente derivan en estrategias de "fundamentalismo cultural", el cual "consiste en una estructura conceptual y en acciones que distinguen y jerarquizan a los seres y grupos humanos según condiciones supuestamente inherentes a ellos, *naturales*" (Grimson 2011: 64; énfasis agregado). Con esto, la retórica de los "valores básicos" hace de "blancos" e "indios" poblaciones radicalmente opuestas en términos culturales, y erige esas diferencias en un asunto que debe remediarse por medio de la intervención institucionalizada de la racionalidad experta, que dice el tipo de cultura que es adecuada en la medida en que se ajuste a las singularidades del medio que habitan. De esta manera, la naturalización de la cultura de unos y otros justifica acciones diferenciales que se diseñan en respuesta a que tan compatibles resultan sus culturas con las expectativas de conservación ambiental.

En décadas recientes, la estructuración de esas diferencias culturales en clave ecológica no puede analizarse sin considerar el escenario más amplio en el que estas iniciativas empiezan a cobrar más valor y que están relacionadas con las lógicas de neoliberalización de la naturaleza (Castree 2008). De acuerdo con estas lógicas se definen aquellas formas "adecuadas" de obtener provecho económico de la naturaleza sin transformarla, de manera alterna a la prescripción de la teoría económica clásica. Es posible generar ganancias de la naturaleza dejándola en su estado "prístino", a través de la implementación de dispositivos tan variados y sofisticados como los mercados de captación de CO_2, otras modalidades del sistema de pago por servicios ambientales o paquetes "eco/etno-turísticos", que apelan a la condición de "pureza" de paisajes y poblaciones que los habitan. La fijación y estandarización de la diferencia cultural radical es

clave en ese proceso y aquellas poblaciones que el libreto técnico-experto de la conservación no concibe como idóneas, corren el riesgo de ser segregadas de esos lugares, convirtiéndolas en poblaciones espurias y necesarias de ser removidas de los lugares a conservar o, si es el caso, hacerlas objeto de transformación para que se ganen el derecho a seguir viviendo allí.

La justificación de esas representaciones y acciones está en la solvencia y neutralidad que se le atribuye al conocimiento experto. Esto no es nada nuevo cuando pensamos que históricamente las selvas se han usado para recrear criterios de clasificación en diversos niveles como la estadística o la planeación, razón por la cual resultan en escenarios desde los que emerge conocimiento pero también sobre los que se ejerce poder (Sivaramakrishnan 1999; Agrawal 2005: 29). También es la manera como suele operar la configuración contextual del estado (Scott 1998). En las selvas se recrean visiones modernas de la naturaleza y de sus pobladores, que sirven para regular quienes son sus legítimos habitantes, como deben comportarse, qué cultura deben tener y cómo deben relacionarse con el entorno, al tiempo que cualquier discusión del modelo pierde fuerza cuando se le opone al imperativo moral de la conservación. Las selvas actúan, además, como escenarios que justifican los privilegios del centro en el juego especular del revés de la nación, del que nos habla Serje (2005).

En esa retórica, la naturaleza se construye como algo independiente de ciertos seres humanos, al tiempo que estos se vuelven en su principal factor potencial de perturbación mientras que otros grupos de seres humanos se les piensan como próximos y continuos a la naturaleza. Así, las ideas de una naturaleza en equilibrio y en riesgo constante de ser vulnerada por poblaciones que no tienen la capacidad ni la ética de relacio-

namiento para adecuarse a ese equilibrio, justifican la necesidad de convertirlas en el foco principal de las acciones estatales de conservación. Nadie puede estar en contra de un argumento noble como la protección de las selvas para beneficio de la "humanidad" y más en los tiempos donde impera el discurso del catastrofismo ambiental. Como lo demuestra aquel cuadro comparativo de los valores opuestos entre "indios" y "blancos" mencionado páginas atrás, la racionalidad tecnocrática perfiló elementos clave para convertir retóricamente a los sujetos étnicos indígenas en actores perfectamente convergentes con los ideales del conservacionismo ambiental occidental, mientras que los campesinos poco a poco devinieron en amenazas para la conservación de las selvas. Por esa razón, hoy siguen disputando su condición espuria en las zonas de frontera con la alternativa de ganarse su derecho a seguir viviendo en esas áreas de conservación si modifican sus formas de vida hacia modos sostenibles de producción.

En este lugar, los campesinos se debaten entre un matizado conjunto de posibilidades de ser que prescriben las perspectivas institucionales, y que fluctúan entre la condición "verde" y sostenible (Guilland y Ojeda 2013), que realza su deber ser como sujetos disciplinados, laboriosos, auto-vigilantes y serviles, y entre la condición "espuria" que denuncia su condición de sujetos ilegales, depredadores de la selva y proclives a la violencia. Esas dicotomías están a la base de los discursos de conservación en lugares como los que aquí he evocado y que son similares a tantos otros del país, en los que la instauración de áreas de conservación fija literalmente en el espacio, de manera congruente a cómo el multiculturalismo prescribe el lugar apropiado de la diferencia cultural (Bocarejo 2009, 2011), una frontera entre lo permitido y lo prohibido, lo legal y lo ilegal, lo funcional y lo

disfuncional de las poblaciones que habitan áreas de conservación (Ortiz *et al.* 2017).

En escenarios como este es inevitable que la cultura emerja en su forma más política. Como recuerda Escobar, "la cultura se vuelve política cuando los significados se convierten en fuente de procesos que, ya sea implícita o explícitamente, buscan redefinir el poder social" (1999: 206). Y uno de los puntos cruciales en este proceso es que mientras las políticas estatales recrean nociones bastante restringidas de culturas legítimas en territorios concretos, se empiezan a detectar movimientos que buscan reconfigurar esas nociones. Pero la marca fuerte de legitimidad de la que goza el estado en el terreno de la cultura debe mucho al conocimiento experto que se filtra a través de acuerdos globales, pero también al papel que juegan ciertas áreas de conocimiento en contextos nacionales. En tal sentido, se configura un debate que tiene que ver con la manera en que produce la diferencia cultural desde conocimientos "expertos", como el antropológico, que plantea derroteros sobre la proximidad o lejanía que guardan ciertas poblaciones con la "naturaleza". El asunto se hace más complejo cuando esa producción de la diferencia cultural sirve de base para el aseguramiento y justificación de derechos territoriales a ciertas poblaciones rurales.

Estos procesos son un asunto que se repite con diversos matices e intensidades en distintos lugares de Colombia y Latinoamérica, escenarios en décadas recientes de la emergencia de un "neoindigenismo público" que reformula y dinamiza las condiciones más anquilosadas sobre la diferencia cultural indígena que se forjaron durante siglos, y que buscan construir y reconocer "un actor indígena" (Gros 2010: 25). Ese proceso deviene en tensiones fuertes entre sectores étnicos indígenas y otros sectores poblacionales que no han sido marcados étnicamente por el

estado pero que comparten el padecimiento de muchas de las formas históricas de exclusión que han experimentado los primeros, y buscan espacios políticos para desplegar sus vínculos culturales con los territorios que habitan. Los lenguajes de continuidad entre naturaleza-cultura que modula el estado colombiano se han convertido en una fuente de desigualdades entre grupos vulnerados por la historia de exclusión a las que han sido sometidas las poblaciones rurales en este país. Las estrategias que promueven una reivindicación cultural en la relación naturaleza-cultura que desde hace unos años despliegan muchos sectores campesinos y colonos en zonas de frontera, puede interpretarse desde una forma instrumental de equilibrar cargas hasta ser la expresión de nuevos lenguajes políticos en torno a la cultura que buscan debilitar los fundamentos esencialistas que suelen dominar las percepciones estatalizadas de la cultura. Más allá de una u otra opción, procesos como los aquí explorados representan historias que nos hablan de las desigualdades en el acceso a la tierra, que se acompañan de disputas simbólicas de sectores de población que reivindican su derecho a ser reconocidos y nombrados de formas incluyentes para asegurar su acceso a condiciones básicas de vida digna.

Efectos de estado

El despliegue de dispositivos de conservación ambiental como mecanismos de disciplinamiento se orienta a modular subjetividades (Agrawal 2005); este es un proceso que permite entender el estado en su dimensión local y las dinámicas territoriales que produce y regula (Mitchell 2015). Varios trabajos han señalado las complejas derivaciones que emergen de los programas de desarrollo y conservación ambiental en comunidades locales (e.g. West 2006, Li 2007, Haenn 2005). Vale

la pena destacar que muchas de las iniciativas de conservación ambiental ocurren bajo el sello de estrategias basadas en modelos neoliberales que, como indica West, producen "cambios en las relaciones sociales, disrupciones en las instituciones políticas y creación de mercancías basadas en la biodiversidad in-situ" (2006: 184), estrechamente vinculados a la mercantilización de los espacios rurales. En el escenario regional que he descrito brevemente, resulta claro que las iniciativas de conservación ambiental se enmarcan en procesos de administración territorial que producen "efectos del estado" muy singulares (Trouillot 2011). Algunos tienen que ver con "un efecto de aislamiento, esto es, la producción de sujetos individualizados y atomizados", con "un efecto de legibilidad" asociado a "herramientas teóricas y empíricas que clasifiquen, serialicen y regulen a las colectividades", y con "un efecto de espacialización, esto es, la producción de las fronteras –internas y externas– de los territorios y de la jurisdicción" (Trouillot 2011: 151).

En línea con los argumentos de Trouillot, el escenario regional analizado demuestra que los efectos del estado han provocado la atomización de procesos comunitarios que buscan debilitar la capacidad de movilización social de los campesinos. Allí también se advierte la implementación de estrategias para representar a ciertos grupos poblacionales de maneras muy precisas (e.g. colono, campesino, campesino-colono, campesino-cocalero, campesino-empresario, etc.) que fácilmente terminan traduciéndose en raseros para decretar la condición de (i)legalidad de poblaciones enteras y de sujetos específicos. Y se observa que estos procesos tienen un correlato espacial que se acompaña de la delimitación de áreas concretas que están sujetas a racionalidades particulares, de las que se deriva qué es o no permitido dentro de ellas y quién tiene acceso legítimo a sus recursos.

En reacción a estos efectos del estado, muchos pobladores de las veredas en las que ocurren estos procesos suelen conceptualizar las intervenciones estatales como un desafío a sus derechos, razón por la cual han tenido que movilizarse de diversas maneras en las últimas décadas para expresar su inconformidad y denunciar estos hechos, o desarrollar estrategias cotidianas para sortearlas. No perdamos de vista que muchas familias campesinas llegaron a colonizar desde el interior del país, movilizadas por programas estatales o al margen de ellos que promovían la idea del "proyecto civilizador" que justificaba su presencia, pero que décadas más tarde fueron re-significadas desde la óptica estatal bajo premisas asociadas a discursos de legalización y de conservación ambiental, que terminaron por ponerlas en una situación de marginalidad frente a la nueva agenda que se definió para estos territorios y poblaciones.

Algunas personas de estas veredas también suelen interpretar las estrategias de conservación ambiental que dominan la retórica de la administración territorial en las últimas dos décadas, como estrategias novedosas para reproducir los privilegios de las personas más influyentes y adineradas de la región, al tiempo que vulneran su derecho a la propiedad y a llevar una vida digna. Varios de los estudios desarrollados en la región (cfr. Del Cairo, Montenegro-Perini y Vélez 2014, Del Cairo y Montenegro-Perini 2015, Montenegro-Perini 2017) indican cómo, en efecto, algunas de las iniciativas de conservación ambiental han terminado por acentuar las desigualdades entre sectores campesinos y terratenientes.

En conjunto, este escenario histórico-regional expresa la necesidad de comprender la diacronía de la configuración territorial en zonas de frontera interna, y cómo emerge de ellas un conjunto de tensiones que se van metamorfoseando con

el tiempo y en la medida en que las posiciones de los actores se redefinen de acuerdo con coyunturas acompasadas al ritmo de procesos regionales, nacionales y globales. En tal escenario, la incorporación de discursos y estrategias de conservación ambiental ha dinamizado en décadas recientes el lugar periférico de las poblaciones campesinas ya que pasaron de ser "civilizadoras" de la selva, a depredadoras del medioambiente e ilegales y verse compelidas a "conservar" la naturaleza. Como nos sugiere West (2006), los procesos de conservación ambiental no se pueden sustraer de la economía política que los enmarca; por esa razón resulta crucial explorar críticamente cuáles son las desigualdades que puede llegar a ocasionar la implementación de iniciativas de conservación ambiental, en contextos en los que la legitimidad de sus pobladores está siendo constantemente cuestionada y reformulada desde la racionalidad estatal.

La política cultural en las selvas protegidas

El conocimiento experto ha jugado un papel central en la fijación de espacios para civilizar o conservar y en decretar la (i)legitimidad de poblaciones que los habitan. Ese conocimiento experto también prescribe el deber ser de las poblaciones que están a un lado y otro de los límites de esos espacios: estar en ellos implicaría ajustarse a un imperativo sostenible o desarrollista, conservacionista o extractivista. Pero al igual que sucede con las fronteras, ese deber ser también se transforma con el tiempo y nosotros como expertos también tenemos mucho que ver con esas transformaciones; a veces incluso las provocamos deliberadamente sin reparar en sus efectos concretos; o incluso si lo pensamos, nos justificamos con la retórica del "daño colateral": para que todos estemos bien algunos deben salir damnificados, pero el fin justifica los medios.

Como he señalado, desde la década del setenta la cultura emergió como la variable crucial para legitimar el derecho de ciertas poblaciones a poseer territorios. Al operacionalizarse a través de una serie de rasgos concretos estereotípicos y esencializados (e.g. "pensamiento sintético", "adaptado a la naturaleza", "conocedor de lo nativo", como se describe en la tabla citada páginas atrás) la cultura termina siendo un dispositivo que sedimenta esencias y despolitiza las tensiones que rodean aquello que ayuda a domesticar. Entendida así, la cultura elimina los "riesgos políticos" que la rodean, como nos recuerda Vich (2014: 86) a propósito de las políticas culturales que se elabora en clave de pureza y autonomía. El reto de desculturizar la cultura supone entonces la necesidad de revigorizar el carácter denso, político y disputado de la cultura que poco a poco ha ido sucumbiendo ante comprensiones asépticas y, no en pocos casos, fundamentalistas para marcar grupos humanos y gobernarlos bajo parámetros utilitaristas. Es, sin duda, hacer de la cultura una política que reivindica y valoriza el desacuerdo en lugar de domesticarlo o invisibilizarlo, pero que en ese proceso aporta a la resolución de injusticias y no a su profundización (Vich 2014: 116-117).

En tanto que productora de conocimiento técnico-experto sobre la diversidad cultural, la antropología ha tenido mucho que ver en la producción de esos estereotipos que se han traducido en el acceso o limitación para el goce de ciertos derechos de ciertas poblaciones. Esa traducción al lenguaje y formas institucionales de la política pública no ocurre de manera mecánica, sino que opera por sinuosos procesos que muchas veces van a contrapelo de la misma sensibilidad antropológica que expone como principio elemental que la diferencia cultural no debe traducirse en jerarquías que socaven la igualdad de los seres humanos. Algunos de estos procesos han representa-

do victorias trascendentales y reivindicaciones de enorme valor para grupos históricamente subalternizados, pero también han producido nuevas formas de valorar la diversidad que en manos institucionales suelen traducirse en raseros sobresimplificadores de quién posee legítimamente una cultura igualmente legítima.

En este contexto específico al que he aludido en esta reflexión, me resulta inevitable preguntar: en tanto que investigadores sociales embarcados en los debates en torno a la "cultura" de unos y otros ¿estamos dispuestos a contribuir en la identificación de estrategias que no usen la *cultura* como "el" pretexto que asegura el acceso a derechos básicos a ciertos grupos poblacionales? ¿Cuál es el costo político de "des-culturizar" el discurso de las ciencias sociales en un país como el nuestro dónde la cultura ha sido una de las pocas áreas en las que hemos ganado un nicho de experticia en el mundo de lo público y lo institucional? ¿Estamos dispuestos a asumir el costo de poner en duda "la fuente" de nuestra experticia? Es claro que parte de la clave para resolver esos cuestionamientos está en encontrar alternativas para evitar la reproducción irreflexiva de lo que Abu-Lughod, caracterizó como "las connotaciones más problemáticas de la cultura: homogeneidad, coherencia y atemporalidad" (2012: 151).

Conclusiones

Al final de este recorrido –que aún continua, sinuoso y difícil de anticipar–, a don Joaquín y a doña Ana, al igual que a muchos de los habitantes de veredas localizadas en zonas de colonización, les ha quedado claro por la fuerza de las frustraciones que la institucionalidad estatal es la que otorga legitimidad a la posesión de la tierra y que parte de esa legitimidad

descansa en cómo los dispositivos institucionales modulan su identidad y su cultura. Han entendido, además, que la coherencia en las políticas estatales es más un deseo que una realidad. Y también han comprendido que su posesión es el resultado de una "lucha" con las adversidades y, sobretodo, con las instituciones estatales más que un derecho.

El conocimiento experto juega un papel central en la fijación de espacios de conservación y en la modelación del deber ser de las poblaciones que están a un lado y otro de sus contornos. Al igual que sucede con las fronteras, ese deber no es natural sino histórico y por lo tanto está sujeto a las condiciones sociales que lo producen. Podemos evocar precisamente el caso de los colonos en relación con los indígenas en la Amazonia durante el siglo XX de los que he hablado aquí brevemente: los indígenas, antes vistos como un lastre del salvajismo que merecía ser transformado radicalmente por la acción civilizadora de los colonos y objeto predilecto de estrategias de asimilación cultural, en décadas recientes y bajo el poderoso lente de la "cultura tradicional" y de la "conservación ambiental", pasaron a ser considerados un ejemplo de compenetración armónica con el medioambiente, poseedores de culturas prístinas que requieren ser protegidas del cambio cultural y, fundamentalmente, aliados locales de las instituciones en la implementación de estrategias de conservación ambiental (cfr. Conklin y Graham 2010).

Los colonos, en cambio, pasaron de ser vistos como agentes domesticadores de tierras que hacían patria donde nadie más se atrevía, a ser denunciados como sujetos con una cultura disfuncional que no es compatible con el medio selvático, que explica su condición de depredadores del medio ambiente y proclives a varias formas de ilegalidad. Sin embargo, esa frontera aparentemente taxativa que construye la racionalidad técnica e instrumental que

en nombre de la conservación ambiental opone los colonos a los indígenas, también contiene posibilidades de ser subvertida cuando los colonos están dispuestos a convertirse al libreto ambiental por medio de los mecanismos que prescriben las políticas ambientales.

La encrucijada de estos cambios radica en que, por las coyunturas históricas y políticas sobre la producción de espacios y poblaciones, el derecho a la propiedad de unos y otros descansa en muy buena medida en la estereotipación de las que son objeto y que los convierte en habitantes legítimos o espurios de ciertos territorios. Con este argumento estoy muy lejano a querer sugerir que las poblaciones indígenas y campesinas experimentan las mismas problemáticas; tampoco que cuentan con las mismas estrategias para hacerles frente; mucho menos que son poblaciones que se relacionan de la misma manera con los entornos que habitan. Lo que quiero señalar es el carácter arbitrario, superficial y facilista de resolver problemas estructurales de la sociedad colombiana vinculados con el acceso a la tierra de los sectores más desfavorecidos, por medio del carácter esencializante con el que suele usarse la cultura en esas retóricas ambientalistas públicas. Este caso destaca la pertinencia de historizar y contextualizar críticamente los escenarios en los que las iniciativas de conservación ambiental devienen en estrategias de producción de espacios, sujetos y poblaciones, que corren el riesgo de concentrar privilegios, socializar desposesiones e incrementar desigualdades.

Al final, como dice Vich (2014: 16), "la cultura importa" pero en tanto que dinamice y no anquilose procesos sociales, menos aun cuando se trata de la reivindicación de derechos de poblaciones, como las campesinas e indígenas, históricamente marginadas. Esta línea argumental es congruente con la necesidad de pensar en los procesos de identificación y las prácticas

discursivas que los tornean como suturas, que hacen de la cultura una marca de diferencia y que expone su carácter inherentemente político (Hall 2011). Podríamos concluir diciendo con Vich (2014: 34-36), que la cultura no debería seguir usándose para remarcar subalternidades; en cambio, debería alimentar la posibilidad de comprender y cuestionar las relaciones de poder que se enquistan en la sociedad y buscan perpetuarlas. Esto implicaría partir de comprender críticamente cómo la Amazonia ha terminado siendo construida por las retóricas estatales como un escenario de debate que articula problemáticamente selvas y poblaciones (in) cultas para justificar derechos territoriales.

Agradecimientos

Parte de las reflexiones de este capítulo provienen de mi trabajo doctoral (Del Cairo 2012, especialmente el capítulo 2). Estos argumentos se han complementado y fortalecido con las conversaciones con mis colegas del Semillero de Investigaciones Interdisciplinarias en Naturaleza y Cultural (SIICUNA) con quienes he adelantado proyectos de investigación en la región del Guaviare en los últimos años. Algunos argumentos que aquí presento los hemos elaborado y discutido a partir de las experiencias etnográficas que adelantaron en el marco de sus trabajos de grado en antropología (Vélez 2015, Montenegro-Perini 2014, Vergara 2016 y Ortiz 2016). Agradezco especialmente a Iván Montenegro-Perini y Juan Sebastián Vélez sus aportes y comentarios a una versión previa de este capítulo. También me resultaron muy valiosos los intercambios que tuve en torno a otras versiones del capítulo que presenté en la "I jornada de quehaceres etnográficos y arqueológicos desde el Sur", organizada por el Departamento de Antropología de la Universidad del Cauca (Popayán, octubre 31 de 2016) y en la Escuela de Verano del Programa de Posgrado en Desarrollo Sostenible y Desigualdades Sociales en la Región Andina-TrAndes, de la Pontificia Universidad Católica del

Perú y la Universidad Libre de Berlín (Lima, 29 de octubre al 2 de noviembre de 2018). Eduardo Restrepo planteó sugerencias argumentales muy valiosas a la versión más reciente de este capítulo. Las singularidades del caso veredal que abordo aquí, los hemos expuesto en detalle en otras publicaciones (cfr. Del Cairo *et al.* 2014 y Del Cairo y Montenegro-Perini 2015). Cualquier imprecisión en el argumento es, por supuesto, de mi exclusiva responsabilidad.

Referencias citadas

Abu-Lughod, Lila. 2012. Escribir contra la cultura. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 9 (19): 129-157.

Agrawal, Arun. 2005. *Environmentality: Technologies of Government and the Making of Subjects.* Durham-London: Duke University Press.

Bocarejo, Diana. 2011. Emancipation or Enclosement? The Spatialization of Difference and Urban Ethnic Contestation in Colombia. *Antipode*, 44 (3): 663-683.

_____. 2009. Deceptive Utopias: Violence, Environmentalism, and the Regulation of Multiculturalism in Colombia. *Law & Policy* 31 (3): 307-329.

Bocarejo, Diana y Diana Ojeda. 2016. Violence and conservation: Beyond unintended consequences and unfortunate coincidences. *Geoforum* (69): 176-183.

Cárdenas, Dairón *et al.* 2008. *Flora de las formaciones rocosas de la Serranía de La Lindosa.* Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas-Sinchi.

Castree, Noel. 2008. Neoliberalising nature I: the logics of de- and re-regulation. *Environment and Planning A* 40 (1): 131-152.

Comité Coordinador. 1994a. *Carta de diciembre 14 al gobernador del Departamento del Guaviare.* San José del Guaviare: Comité Coordinador de la Marcha Campesina. Documento no publicado.

_____. 1994b. "Comunicado 002. Diciembre 12 de 1994". San José del Guaviare: Comité coordinador de la marcha campesina. Documento no publicado.

Conklin, Beth y Laura Graham. 2010. El punto medio cambiante. Indígenas amazónicos y ecopolítica. En: Margarita Chaves y Carlos Del Cairo (eds.), *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*. pp.155-187. Bogotá: ICANH-Editorial PUJ.

Del Cairo, Carlos. 2012. "Environmentalizing Indigeneity: A Comparative Ethnography on Multiculturalism, Ethnic Hierarchies and Political Ecology in the Colombian Amazon". Ph.D. Dissertation, The University of Arizona.

_____. 2011. Las jerarquías étnicas y la retórica del multiculturalismo estatal en San José del Guaviare. *Revista Colombiana de Antropología* 47 (2): 123-149.

_____. 2006. La política amazónica y la construcción de un régimen de representación sobre lo étnico en Colombia. En: Javier Tobar y Olver Quijano (compiladores): *Biopolítica y filosofías de vida.* pp. 111-140. Popayán: Universidad del Cauca.

Del Cairo, Carlos, Iván Montenegro-Perini y Juan Vélez. 2014. Naturalezas, subjetividades y políticas ambientales en el noroccidente amazónico: Reflexiones metodológicas para el análisis de conflictos socioambientales. *Boletín de Antropología* 29 (48): 13-40.

Del Cairo, Carlos e Iván Montenegro-Perini. 2015. Espacios, campesinos y subjetividades ambientales en el Guaviare. *Memoria y Sociedad* 19 (39): 49-71.

Devine, Jennifer. 2016. Colonizing space and commodifying place: tourism's violent geographies. *Journal of Sustainable Tourism,* 25(5): 1-17.

Devine, Jennifer y Diana Ojeda. 2017. Violence and dispossession in tourism development: a critical geographical approach. *Journal of Sustainable Tourism*. 25 (5): 605-617.

El Tiempo. 1988. *Nueva política indigenista anuncia Barco.* Edición del 24 de abril de 1988, págs: Portada-8A-10B.

Escobar, Arturo, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino. 2001. "Introducción: lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos". En: Arturo Escobar, Evelina Dagnino y Sonia Álvarez (eds.), *Política Cultural & cultura política. Una nueva mirada sobre los*

movimientos sociales latinoamericanos. pp. 17-48. Bogotá: ICANH-Taurus.

Escobar, Arturo. 1999. Cultura, política y biodiversidad: estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano. En: *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: ICAN-CEREC, pp. 203-232.

Fajardo, Darío. 2009. *Territorios de la agricultura colombiana.* Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

González, José. 1998. "Regionalización y conflicto: Guaviare, Vichada y Guainía. De colonos, guerrilleros y chichipatos". En: José González *et al.* (eds.), *Conflictos regionales. Amazonia y Orinoquia.* pp. 15-64. Bogotá: Fescol-Iepri.

Grimson, Alejandro. 2011. *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Gros, Christian. 2010. *Nación, identidad y violencia: el desafío latinoamericano.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Universidad de los Andes-CESO-IFEA.

Guilland, Marie-Laure y Diana Ojeda. 2013. Indígenas "auténticos" y campesinos "verdes". Los imperativos identitarios del turismo en Colombia. *Cahiers des Amériques Latines* (71): 119-144.

Hall, Stuart. 2011. "Introducción: ¿quién necesita 'identidad'?" En: Stuart Hall y Paul du Gay (eds.), *Cuestiones de identidad cultural*. pp. 13-39. Buenos Aires: Amorrortu.

Haenn, Nora. 2005. *Fields of Power, Forests of Discontent. Culture, Conservation, and the State in Mexico.* Tucson: The University of Arizona Press.

Li, Tania. 2007. *The Will to Improve: Governmentality, Development, and the Practice of Politics.* Durham: Duke University Press.

Mitchell, Timothy. 2015. "Sociedad, economía y el efecto del estado". En: Philip Abrams *et al. Antropología del estado.* pp. 145-187. México: Fondo de Cultura Económica.

Montenegro-Perini, Iván. 2017. Ecoturismo, gubernamentalidad neoliberal y despojos en la Amazonia colombiana. *Universitas Humanística* (84): 35-73.

_____. 2016. "Ecotourism, Peasants and the Rainforest: Reconfigurations of Peasants' Subjectivities and Natures, and Processes of Dispossession in the Northwest Colombian Amazonia". Tesis de Maestría en Economía Política. Universidad de Manchester.

_____. 2014. "El ecoturismo en juego: procesos de neoliberalización, tecnologías de gobierno y agencias campesinas en Playa Güío, Guaviare". Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.

Ojeda, Diana. 2012. Green pretexts: Ecotourism, neoliberal conservation and land grabbing in Tayrona National Natural Park, Colombia. *Journal of Peasant Studies*, 39(2): 357-375.

Ortiz, Daniel, Tomás Vergara y Carlos Del Cairo. 2017. "Baldíos, desarrollo e i/legalidades: políticas públicas regulatorias de espacios y poblaciones en el Guaviare". Artículo no publicado.

Proradam. 1979. *La Amazonia colombiana y sus recursos.* Bogotá: Proyecto Radargramétrico del Amazonas-Proradam.

Ramírez, María Clemencia. 2011. *Between the Guerrillas and the State. The Cocalero Movement, Citizenship, and Identity in the Colombian Amazon.* Durham: Duke University Press.

República de Colombia. 1990. Política del Gobierno Nacional para la defensa de los derechos indígenas y la Conservación Ecológica de la Cuenca Amazónica. Bogotá: República de Colombia.

Salgado, Henry. 2018. *Don Armando Montaña Ríos. Una historia oral de la acción colectiva del Guaviare, 1970-2010.* Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

_____. 2012. "El campesinado de la Amazonia colombiana: Construcción territorial, colonización forzada y resistencias". Tesis doctoral en Antropología. Montréal: Universidad de Montréal.

Scott, James. 1998. *Seeing like a State. How certain schemes to improve the human condition have failed.* New Haven: Yale University Press.

Serje, Margarita. 2005. *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie.* Bogotá: Universidad de los Andes.

Sivaramakrishnan, Kalyanakrishnan. 1999. *Modern Forests: Statemaking and Environmental Change in Colonial Eastern India*. Stanford: Stanford University Press.

Trouillot, Michel-Rolph. 2011. *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno.* Popayán: Universidad del Cauca-CESO, Universidad de los Andes.

Vélez, Juan. 2015. "Entre la selva y el estado: políticas públicas medioambientales, comunidades campesinas y prácticas cotidianas en la Amazonia noroccidental colombiana". Trabajo de grado. Departamento de Antropología. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.

Vergara, Tomás, *et al.* 2016. *Playa Güío. Ecoturismo y esperanza.* Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Vich, Víctor. 2014. *Desculturizar la cultura. La gestión cultural como forma de acción política.* Buenos Aires: Siglo XXI.

West, Paige. 2006. *Conservation is our government now. The politics of ecology in Papua New Guinea.* Durham: Duke University Press.